

दर्शन दिग्दर्शन

राहुल सांकृत्यायन

किताब महल, इलाहाबाद

१९७८

प्रथम संस्करण, १९४४

द्वितीय संस्करण, १९४७

तृतीय संस्करण, १९६१

पुनः मुद्रितः १९७८

प्रकाशक : किताब महल, इलाहाबाद ।

मुद्रक : किताब महल (कन्प्यू. डी.) प्रा० लि०, इलाहाबाद ।

समर्पण

का० प्र० जायसवालकी स्नेह पूर्ण स्मृति में
जिनके शब्द पुस्तक लिखते बक्त
बराबर कानोंमें गूँजते थे, और
जिन्हें सुनानेकी उत्कंठा-
में कितनी ही बार में
भूल जाता था, कि
सुनने वाला
चिर-निद्रा-
विलीन
है।

भूमिका

मानवका अस्तित्व पृथ्वीपर यद्यपि लाखों वर्षोंसे है, किन्तु उसके दिमाग की उड़ानका सबसे भव्य-युग ५०००-३००० ई० पू० है, जब कि उसने खेती, नहर, सौर-पंचांग आदि-आदि कितने ही अत्यन्त महत्त्वपूर्ण तथा समाजकी कायापलट करनेवाले आविष्कार किए। इस तरहकी मानव-मस्तिष्ककी तीव्रता हम फिर १७६० ई० के बादसे पाते हैं, जब कि आधुनिक आविष्कारोका सिलसिला शुरू होता है। किन्तु दर्शनका अस्तित्व तो पहिले युगमे था ही नहीं, और दूसरे युगमे वह एक बूढ़ा बुजुर्ग है, जो अपने दिन बिता चुका है, बूढ़ा होनेसे उसकी इच्छा की जाती जरूर है, किन्तु उसकी बातकी ओर लोगोंका ध्यान तभी खिंचता है, जब कि वह प्रयोग-आश्रित चिन्तन—साइंस—का पल्ला पकड़ता है। यद्यपि इस बातको सर राधाकृष्णन् जैसे पुराने डरेंके “धर्म-प्रचारक” माननेके लिए तैयार नहीं है, उनका कहना है—

“प्राचीन भारतमे दर्शन किसी भी दूसरी साइंस या कलाका लग्गू-भग्गू न हो, सदा एक स्वतंत्र स्यान रखता रहा है।” भारतीय दर्शन साइंस या कलाका लग्गू-भग्गू न रहा हो, किन्तु धर्मका लग्गू-भग्गू तो वह सदासे चला आता है, और धर्मकी गुलामीसे बदतर गुलामी और क्या हो सकती है ?

३०००-२६०० ई० पू० मानव-जातिके बौद्धिक जीवनके उत्कर्ष नहीं अपकर्षका समय है; इन सदियोंमे मानवने बहुत कम नए आविष्कार किए। पहिलेकी दो सहस्राब्दियोंके कड़े मानसिक श्रमके बाद १०००-७०० ई० पू० में, जान पड़ता है, मानव-मस्तिष्क पूर्ण विखाम लेना चाहता

था, और इसी स्वप्नावस्थाकी उपज दर्शन है; और इस तरहका प्रारम्भ निश्चय ही हमारे दिलमें उसकी इच्छातको बढ़ाता नहीं घटाता है। लेकिन, दर्शनका जो प्रभाव है, वही उसका मध्याह्न नहीं है। दर्शनका सुवर्णयुग ७०० ई० पू० से बादकी तीन और चार शताब्दियाँ हैं, इसी वक्त भारत में उपनिषद्से लेकर बुद्ध तकके, और यूरोपमें थैल्ससे लेकर अरस्तू तकके दर्शनोका निर्माण होता है। यह दोनों दर्शन-धाराएँ आपसमें मिलकर विश्वकी सारी दर्शन-धाराओका उद्गम बनती है—सिकन्दरके बाद किस तरह यह दोनों धाराएँ मिलती है, और कैसे दोनों धाराओका प्रतिनिधि नव-अफलातून। दर्शन आगे प्रगति करता है, इसे पाठक आगे पढ़ेंगे।

दर्शनका यह सुवर्णयुग, यद्यपि प्रथम और अन्तिम आविष्कारयुगोंकी समानता नहीं कर सकता, किन्तु साथ ही यह मानव-मस्तिष्ककी निद्राका समय नहीं था। कहना चाहिए, इस समयका शक्तिशाली दर्शन अलग-थलग नहीं बल्कि एक बहुमुखीन प्रगतिकी उपज है। मानव-समाजकी प्रगतिके बारेमें हम अन्यत्र^१ बतला आए हैं, कि सभी देशोंमें इस प्रगतिके एक साथ होनेका कोई नियम नहीं है। ६०० ई० पू० वह वक्त है, जब कि मिश्र, मसोपोतामिया और सिन्धु-उपत्यकाके पुराने मानव अपनी आसमानों उड़ानके बाद थककर बैठ गए थे; लेकिन इसी वक्त नवागतुकोके मिश्रणसे उत्पन्न जातियाँ—हिन्दू और यूनानी—अपनी दिमागी उड़ान शुरू करती हैं। दर्शन-क्षेत्रमें यूनानी ६००-३०० ई० पू० तक आगे बढ़ते रहते हैं, किन्तु हिन्दू ४०० ई० पू० के आसपास थककर बैठ जाते हैं। यूरोपमें ३०० ई० पू०में ही अँधेरा छा जाता है, और १९०० ई० में १९ शताब्दियोंके बाद नया प्रकाश (पुनर्जागरण) आने लगता है, यद्यपि इसमें शक नहीं इस लंबे कालकी तीन शताब्दियों—१००-१२०० ई०—में दर्शनकी मशाल बिल्कुल बुझती नहीं, बल्कि इस्लामिक दार्शनिकोंके हाथमें वह बड़े जोरसे जलती रहती है, और पीछे उसीसे आधुनिक यूरोप अपने दर्शनके प्रदीपको

१. 'मानव-समाज', (किताब महल, इलाहाबाद)

जलानेमें सफल होता है। उधर दर्शनकी भारतीय शाखा ४०० ई० पू० की बादकी चार शताब्दियोंमें राखकी ढेरमें खिगारी बनी पड़ी रहती है। किन्तु ईसाकी पहिलीसे छठी शताब्दी तक—विशेषकर पिछली तीन शताब्दियोंमें—वह अपना कमाल दिखलाती है। यह वह समय है, जब कि पश्चिममें दर्शनकी अवस्था अन्तर रही है। नवीसे बारहवीं सदी तक भारतीय दर्शन इस्लामिक दर्शनका समकालीन ही नहीं समकक्ष रहता है, किन्तु उसके बाद वह ऐसी चिर-समाधि लेता है, कि आजतक भी उसकी समाधि खुली नहीं है। इस्लामिक दर्शनने अवसानके बाद यूरोपीय दर्शनकी भी यही हालत हुई होती, यदि उसने सोलहवीं सदीमें धर्मसे अपनेको मुक्त न किया होता।—सोलहवीं सदी यूरोपमें स्कोलास्तिक—धर्मपोषक—दर्शनका अन्त करती है, किन्तु भारतमें एकके बाद स्कोलास्तिक दाकतर पैदा होते रहे हैं, और दर्शनकी इस दासताको वह गर्वकी बात समझते हैं। यह उनकी समझमें नहीं आता, कि साइस और कलाका सहयोगी बननेका मतलब है, जीवित प्रकृति—प्रयोग—का जबर्दस्त आश्रय ग्रहणकर अपनी सृजनशक्तिको बढ़ाना, जो दर्शन उसने आजादी चाहता है, वह बुद्धि, जीवन और खुद आजादीसे भी आजादी चाहता है।

विश्वव्यापी दर्शनकी धाराको देखनेसे मालूम होगा, कि वह राष्ट्रीयकी अपेक्षा अन्तर्राष्ट्रीय ज्यादा है। दार्शनिक विचारोके ग्रहण करनेमें उसने कहीं ज्यादा उदारता दिखलाई, जितना कि धर्मने एक दूसरे देशके धर्मोंको स्वीकार करनेमें। यह कहना गलत होगा, कि दर्शनके विचारोंके पीछे आर्थिक प्रश्नोका कोई लगाव नहीं था, तो भी धर्मोंकी अपेक्षा वह बहुत कम एक राष्ट्रके स्वार्थको दूसरेपर लादना चाहता रहा; इसीलिए हम जितना गंगा, आमू-दजला और नालदा-बुखारा-जगदाद-कार्दोवाका स्वतन्त्र स्नेह-पूर्ण समागम दर्शनोंमें पाते हैं, उतना साइसके क्षेत्रसे अलग कहीं नहीं पाते। हमें अफसोस है, समय और साधनके अभावसे हम चीन-जापानकी दार्शनिक धाराको नहीं दे सके; किन्तु वैसा होनेपर भी इस निष्कर्षमें तो कोई अन्तर,

नहीं पड़ता कि दर्शनक्षेत्रमें राष्ट्रीयताकी तान छेड़नेवाला खुद धोखेमें है और दूसरोंको धोखेमें डालना चाहता है।

मैंने यहाँ दर्शनको विस्तृत भूगोलके मानचित्रपर एक पीढ़ीके बाद दूसरी पीढ़ीको सामने रखते हुए देखनेकी कोशिश की है, मैं इसमें कितना सफल हुआ हूँ, इसे कहनेका अधिकारी मैं नहीं हूँ। किन्तु मैं इतना ज़रूर समझता हूँ, कि दर्शनके समझनेका यही ठीक तरीका है, और मुझे अफसोस है कि अभी तक किसी भाषामें दर्शनको इस तरह अध्ययन करनेका प्रयत्न नहीं किया गया है।—लेकिन हम तरीकेकी उपेक्षा ज्यादा समय तक नहीं की जा सकेगी, यह निश्चित है।

पुस्तक लिखनेमें जिन ग्रंथोंमें मुझ सहायता मिली है, उनकी तथा उनके लेखकोंकी नामावली मैंने पुस्तकके अन्तमें दे दी है। उनके ग्रंथोंका मैं जितना ऋणी हूँ, उससे कृतज्ञता-प्रकाशन द्वारा मैं अपनेको उन्मूलन नहीं समझता—और वस्तुतः ऐसे ऋणके उन्मूलन होनेका तो एक ही रास्ता है, कि हिन्दीमें दर्शनपर ऐसी पुस्तकें निकलने लगे, “दर्शन-दिग्दर्शन” को कोई याद भी न करे। प्रत्येक ग्रंथकारको, मैं समझता हूँ, अपने ग्रंथके प्रति यही भाव रखना चाहिए।—अमरता? बहुत भारी भ्रमके सिवा और कुछ नहीं है।

पुस्तक लिखनेमें पुस्तक तथा आवश्यक सामग्री मुलभ करनेमें भदन्त आनंद कौसल्यायन और पंडित उदयनारायण तिवारी, एम० ए०, साहित्य-रत्नने सहायता की है, शिष्टाचारके नाते ऐसे आत्मीयोंको भी धन्यवाद देता हूँ।

सेंट्रल जेल, हजारीबाग }
२५-३-१९४२ }

राहुल सांकृत्यायन

दो शब्द

प्रथम संस्करणमें जो अशुद्धियाँ रह गई थीं उनको राहुलजीके सहकर्मी तथा मित्र श्री महादेवप्रसाद साहाने राहुलजीकी अनुपस्थितिमें ठीक कर दिया है। हम उनके बहुत आभारी हैं।

—प्रकाशक

दर्शन-दिग्दर्शन

विषय-सूची

१. यूनानी दर्शन			पृष्ठ
प्रथम अध्याय			
यूनानी दर्शन	३	२. बुद्धिवादी अफलातून	१६
§ १. तत्त्व-जिज्ञासु युनिक	४	सामान्य, विशेष	१९
§ २. बुद्धिवाद	५	३. वस्तुवादी अरस्तू	२२
पिथागोर	"	(१) दार्शनिक विचार	२४
१. अद्वैतवाद	६	(२) ज्ञान	२७
(१) क्सेनोफेन	७	§ ४. यूनानी दर्शनका अन्त	२६
(२) परमेनिद्	"	१. एपीकुरीय भौतिकवाद	३०
(३) जेनो	८	एपीकुरु	३१
२. द्वैतवाद	"	२. स्तोइकीका शारीरिक	
(१) हेराक्लितु	"	(बह्य) वाद	"
(२) अनक्सागोर्	११	जेनो	३२
(३) एम्पेदोकल्	"	३. सन्धेहवाद	३४
(४) देमोक्रीतु	"	पिर्हो	"
परमाणु	१२	ईश्वर-सङ्ग	३५
३. सोफीवाद	१३	४. नवीन-अफलातुनी दर्शन	३७
§ ३. यूनानी दर्शनका		५. अगस्तिन	४३
मध्यम	१४	२. इस्लामी दर्शन	
१. यथार्थवादी मुफात	"	द्वितीय अध्याय	
		§ १. इस्लाम	४७
		१. पैगम्बर मुहम्मद	४८

	पृष्ठ		पृष्ठ
(१) जीवनी	४८	[ख्वानवाद (ईरानी	
(२) नई आर्थिक व्याख्या	५१	नास्तिकवाद)]	६६
२. पैगंबरके उत्तराधि-		(२) सुरियानी (सिरिया	
कारी	५४	की) भाषामे अनुवाद	६७
३. अनुयायियोंमे पहिली		(क) निसिबी (सिरिया)	६९
फूट	५६	(ख) हरानके मार्ब	६९
४. इस्लामी सिद्धान्त	५९	३. यूनानी दर्शन-ग्रंथों-	
		के अरबी अनुवाद	७१
तृतीय अध्याय		(१) अनुवाद-कायं	७१
§ १. अरस्तूके ग्रन्थोंका		(२) समकालीन बीड	
पुनः प्रचार	६१	तिव्वनी अनुवाद	७३
१ अरस्तूके ग्रन्थोंकी गति	७३	(३) अरबी अनुवाद	७४
२ अरस्तूका पुन पठन-			
पाठन	६३	चतुर्थ अध्याय	
§ २. यूनानी दार्शनिकोंका		§ १. इस्लाम मे मतभेद	७६
प्रवास और दर्शना-		१. फ़िक्का या धर्ममीमां-	
नुवाद	६४	सकोंका जोर	७८
१. यूनानी दार्शनिकोंका		२. मत-भेदोंका प्रारम्भ	७८
प्रवास	७८	(१) हलूल	७९
मजदक	७९	(पुराने शीआ)	८०
२ यूनानी दर्शन-ग्रंथोंके		(२) जीव कर्म करनेमे	
ईरानी तथा सुरि-		स्वतन्त्र	८१
यानी अनुवाद	८६	(३) ईश्वर निर्गुण	८२
(१) ईरानी (पहली)		(४) अन्तस्त्ववाद	८३
भाषामे अनुवाद	८३	(वातिनी)	८४

	पृष्ठ		पृष्ठ
§२ इस्लामके दार्शनिक संप्रदाय	८०	(१) कार्यकारण-नियमसे इन्कार	८७
१. मोतजली संप्रदाय	"	(२) कुरान ही एकमात्र प्रमाण	८८
(१) जीव कर्मसे स्वतंत्र	"	(३) ईश्वर सर्वनियममुक्त	"
(२) ईश्वर गिफ्त भला- इयोका स्रोत	"	(४) देश, काल और गतिमें विच्छिन्न-	
(३) ईश्वर निर्गुण	८१	विन्दुवाद	८९
(४) ईश्वरकी सर्वशक्ति- मत्ता सीमित	"	(५) पंगबर का लक्षण	९०
(५) ईश्वरीय चमत्कार गलत	"	(६) दिव्य चमत्कार	"
(६) जगत् अनादि नहीं सादि	"	पंचम अध्याय	
(७) कुगन भी अनादि नहीं सादि	८२	§१. अजीजुद्दीन राजी	८१
(८) इस्लामिक वाद- शास्त्रके प्रवर्तक	"	(१) जीवनी	"
(९) मोतजली आचार्य	८३	(२) दार्शनिक विचार	९२
(क) अल्लाह	"	(क) जीव और शरीर	"
(ख) नज़्जाम	८४	(ख) पाँच नित्य तत्व	"
(ग) जहीज़	८५	(ग) विश्वका विकास	९३
(घ) मुल्कमर	"	(घ) मध्यमार्गी दर्शन	९४
(ङ) अबूहाशिम जली	"	§२. पवित्रसंघ (=अ- खबानुस्सफ़ा)	"
२. करामी संप्रदाय	८६	१. पुर्बगामी इम्नवेमून	"
३. अल्लमरी संप्रदाय	"	२. पवित्र-संघ	९५
		(१) पवित्र-संघकी स्थापना	९५

	पृष्ठ	पृष्ठ
(२) पवित्रसंघकी संघा- वली	९६	षष्ठ अध्याय
(३) पवित्रसंघके सिद्धांत	९७	पूर्वी इस्लामी दार्शनिक (२)
(क) दर्शन प्रधान	"	क. रहस्य-वस्तुवाद १०६
(ख) जगत्की उत्पत्ति या नित्यता-सबधी प्रश्न गलत	९८	§१. किन्दी (अबू-याकूब) १०७
(ग) आठ (नी) पदार्थ	"	१. जीवनी "
(घ) मानव-जीव	९९	२. धार्मिक विचार १०८
(ङ) ईश्वर (=ब्रह्म)	"	३. दार्शनिक विचार १०९
(च) कुरानका स्थान	"	(१) बुद्धिवाद "
(छ) पवित्र-संघकी धर्म- चर्या	१००	(२) तत्त्व-विचार "
§३. सूफ़ी संप्रदाय १०१		(क) ईश्वर "
१. सूफ़ी शब्द	"	(ख) जगत् "
२. सूफ़ी पंथके नेता १०२		(ग) जगत्-जीवन "
३. सूफ़ी सिद्धान्त १०३		(घ) मानव-जीव और उसका व्येय ११०
४. सूफ़ी योग १०४		(३) नफ्स = विज्ञान (=बुद्धि) "
(१) विराग	"	(क) प्रथम विज्ञान (=ईश्वर) "
(२) एकान्त-चिंतन	"	(ख) जीवकी अन्तर्हित क्षमता "
(३) जप	"	(ग) जीवकी कार्य- क्षमता (=जादू) "
(४) मनोजप	"	(घ) जीवकी क्रिया १११
(५) ईश्वरमे तन्मयता	"	(४) ज्ञानका उद्गम
(६) योगप्रत्यक्ष (=मुका- शफ़ा)	"	

	पृष्ठ		पृष्ठ
(क) ईश्वर	१११	२. दार्शनिक विचार	१२७
(ख) इन्द्रिय और मन	"	३. आचार-शास्त्र	१२८
(ग) विज्ञानवाद	११२	(१) पाप-पुण्य	"
§२. फ़ाराबी	११३	(२) समाजका महत्त्व	१२९
१. जीवनी	"	(३) धर्म (=मजहब)	१३०
२. फ़ाराबीकी कृतियाँ	११५	§४. बू-खली सीना	"
३. दार्शनिक विचार	११६	१. जीवनी	"
(१) अफलातून - अरस्तू-समन्वय	११७	२. कृतियाँ	१३२
(२) तर्क	"	३. दार्शनिक विचार	१३४
(३) सामान्य (=जाति)	"	(१) मिथ्याविश्वास-विरोध	"
(४) सत्ता	११८	(२) जीव-प्रकृति-ईश्वर-वाद	"
(५) ईश्वर अद्वैत-तत्त्व	"	(३) ईश्वर	१३५
(६) अद्वैत-तत्त्वसे विश्व-का विकास	११९	(४) जीव और शरीर	"
(७) ज्ञानका उद्गम	१२०	(५) हुईकी कथा	१३७
(८) जीवका ईश्वरसे समागम	"	(६) उपदेशमे अधिकारी-भेद	१३८
(९) फलित ज्योतिष और कीमियामे अविश्वास	१२१	४. अल्-बेखी	१३९
४. आचार-शास्त्र	१२२	ख. धर्मवादी दार्शनिक	"
५. राजनीतिक विचार	"	§५ राजाली	"
६. फ़ाराबीके उत्तराधि-कारी	१२४	१. जीवनी	१४१
§ ३. बू-खली मस्कबिया	१२५	२. कृतियाँ	१५०
१. जीवनी	१२७	(१) अह्याउल-उलूम	१५१
		(क) प्रसंसापत्र	"

	पृष्ठ		पृष्ठ
(ख) आधार-ग्रन्थ	१५२	(७) सूफीवाद	१७३
(ग) लिखनेका प्रयोजन	१५३	(८) पंगबरवाद	१७४
(घ) ग्रन्थकी विशेषता	१५४	(९) कुरानकी लाक्षणिक	
१ साधारण सदाचार	"	व्याख्या	१७६
२ उद्योगपरायणता और		(१०) धर्ममें अधिकारिभेद	,
कर्मण्यतापर जोर	१५५	(११) बुद्धि (=दर्शन)	
(ङ) आचार-व्याख्या	१५७	और धर्मका समन्वय	१७७
(१) बच्चोका निर्माण	१५८	५. सामाजिक विचार	१७९
(२) प्रसिद्धिके लिए दान-		(१) राजतन्त्र	,
पुण्य गलत	१५९	(२) कबीलाशाही आदर्श	१८१
३. तोहाफतुल्-फिला-		(३) इस्लामिक पथोका	
सक्रा (दर्शन-खजाना)	१६०	समन्वय	१८४
(क) लिखनेका प्रयोजन	"	६. ग्रन्थालीके उत्तरा-	
(ख) दार्शनिक तत्त्व सभी		धिकारी	१८७
त्याज्य नहीं	१६१	सप्तम अध्याय	
(ग) बीस दर्शन-सिद्धान्त		§१ स्पेनकी धार्मिक	
गलत	१६२	और सामाजिक	
४. दार्शनिक विचार	१६३	अवस्था	१८८
(१) जगत् अनादि नहीं	"	१. उच्चैय्या ज्ञासक	१८८
(२) कार्य-कारणवाद और		२. दर्शनका प्रथम प्रवेश	१९१
ईश्वर	१६४	३. स्पेनिश यहूदी और	
(३) ईश्वरवाद	१६६	दर्शन	१९२
(४) कर्मफल	१६७	(१) इब्न-जिन्नोल	१९३
(५) जीव	१६९	(२) दूसरे यहूदी दार्श-	
(६) कयामतमें पुनरुज्जीवन	१७१	निक	

	पृष्ठ		पृष्ठ
४. मोहिबीन सासक	१९४	३. इब्न-रोश्द	२०८
(१) मुहम्मद विन्-तोमरत्	"	(१) जीवनी	"
(२) अब्दुल-मोमिन्	१९६	(२) सत्यके लिए यत्न	२१२
५. स्पेनके दार्शनिक	१९७	(ख) मुक्ति और मृत्यु	२१८
१. इब्न-बाजा	"	(ग) रोश्दका स्वभाव	२१९
(१) जीवनी	"	(२) कृतियाँ	२२०
(२) कृतियाँ	१९८	(३) दार्शनिक विचार	२२५
(३) दार्शनिक विचार	१९९	(क) गजालोका खडन	"
(क) प्रकृति-जो-ईश्वर	"	(a) दर्शनालोचना गजालोका अनधि-	
(a) आकृति	२००	कार चेष्टा	२२६
(b) मानवताका आत्मिक विकास	"	(b) कार्यकारण - नियम	२२८
(ख) ज्ञान बुद्धि-गम्य	२०१	(c) धर्म-दर्शन-समन्वय-	
(ग) मुक्ति	२०२	का ढग गलत	२२९
(घ) "एकान्तता-उपाय"	२०३	(ख) जगत् आदि-अन्त-रहित	२३०
२. इब्न-सुक्रल	"	(a) प्रकृति	२३२
(१) जीवनी	२०४	(b) गति सब कुछ	२३३
(२) कृतियाँ	"	(ग) जीव	"
(३) दार्शनिक विचार	२०५	(a) पुराने दार्शनिकोका मत	२३४
(क) बुद्धि और आत्मा-नुभूति	"	(b) अफलातूँका मत	२३५
(ख) हईकी कथा	२०५	(c) अरस्तूका मत	२३५
(ग) ज्ञानीकी चर्या	२०७	[नातिक विज्ञान]	२३७
		[इन्द्रिय-विज्ञान]	

पृष्ठ		पृष्ठ	
(ब) रोश्दका विज्ञान (=नफ्स) वाद	२३९	(२) दार्शनिक विचार	२५८
(ङ) सभी विज्ञानोंका परमविज्ञानमे समा- गम	२४१	(क) प्रयोगवाद	"
[कर्त्ता परम-विज्ञान]	२४२	(ख) ज्ञानप्राप्तिका उपाय तर्क नहीं	२५९
(च) परमविज्ञानकी प्रा- प्तिका उपाय	२४४	(ग) इतिहास-साइंस	२६०
(छ) मनुष्य परिस्थितिका दास	२४५	अष्टम अध्याय	
(a) सकल्प	"	यूरोपपर इस्लामी दार्शनिकोंका ऋण	२६४
(b) सकल्योत्पादक वा- हरी कारण	२४६	§१. अनुवादक और लेखक	"
(४) सामाजिक विचार	"	१. यहूबी (इब्रानी)	"
(क) समाजका पक्षपाती	२४७	(१) प्रथम इब्रानी अनु- वाद-युग	२६५
(ख) स्त्रीस्वतन्त्रतावादी	२४९	(२) द्वितीय इब्रानी अनु- वाद-युग	२६६
४. यहूबी दार्शनिक	२५०	(क) ल्योन अफीफी	२६८
क. इब्न-मैमून्	"	(ख) अहरन् विन्-इलियास	"
(१) जीवनी	"	२. ईसाई (लातीनी)	२६९
(२) दार्शनिक विचार	२५१	(१) फ्रेडरिक द्वितीय	"
ख. यूसुफ इब्न-यहूदा	२५२	(२) अनुवादक	२७१
५. इब्न खल्दून	२५४	नवम अध्याय	
(सामाजिक-अवस्था)	"	[यूरोपमे दर्शन-संघर्ष]	२७३
(१) जीवनी	२५७	§१. स्कौलास्तिक	२७३
		१. एरिगेना	२७५

	पृष्ठ		पृष्ठ
२ अमीरी और बाबिल	२७६	[क्रिमोनी]	२८९
३ रोसेलिन्	"	§ ४ इस्लामी दर्शनका	
§ ७ इस्लामिक दर्शन		यूरोपमें अन्त	२९०
और ईसाई चर्च	२७७	पिदारक	२९१
१ फ्रांसिस्कन संप्रदाय	"	३. यूरोपीय दर्शन	
(१) अलेक्जेंडर हम		बशम अध्याय	
(२) राजर बैंकन	२७८		
(क) जीवनी	"	सत्रहवीं सदीके दास	
(ख) दाशनिक विचार	२७९	निक	२९७
(३) दन स्कान्स	२८०	(विचार-स्वातन्त्र्यका	
२ थोमिनिकन संप्रदाय	"	प्रवाह)	"
(१) अलेक्जेंडर हमनस		[त्योनाबोदा-विन्धी]	"
(२) नामम अक्विना	२८१	§ १ प्रयोगवाद	२९९
(क) जीवनी		१ अद्वैत-भौतिकवाद	"
(ख) दाशनिक विचार			
(A) मन	२८३	(१) हाब्स	
(B) शरीर		(२) टोलेड	३०१
(C) द्वैतवाद	२८४	२ अद्वैत विज्ञानवाद	"
(३) रेमोद मारिनी	२८५	स्पिनोडा	"
(४) रेमोद लिली		(परमतत्त्व)	३०२
३ इस्लामिक दर्शन		३ द्वैतवाद	३०३
और विश्वविद्यालय	२८६	लॉक	"
१ पेरिस और सोरबोन्	"	(१) तत्त्व	"
२ पदुवा विश्वविद्यालय	२८८	(२) मन	३०४

	पृष्ठ		पृष्ठ
§ २. बुद्धिवाद (द्वैतवाद)	३०४	(५) ज्ञान	३२४
१. व-कार्त	३०५	(६) आत्मा	३२५
२. लाइबनिट्ज	३०७	(७) ईश्वर	"
(१) ईश्वर	३०९	(८) धर्म	३२६
(२) जीवात्मा	"	§ ३. भौतिकवाद	३२७
(३) ज्ञान	३१०		

द्वादश अध्याय

एकादश अध्याय		उन्नीसवीं सदीके दार्शनिक	
अठारहवीं सदीके दार्शनिक	३११	§ १. विज्ञानवाद	३३१
§ १. विज्ञानवाद	३१२	१. फ्रिड्टे	"
१. बर्कले	"	(१) अद्वैतत्व	"
२. कान्ट	३१३	(२) बुद्धिवाद	३३२
(१) ज्ञान	३१५	(३) आत्मा	"
(२) निश्चय	३१६	(४) ईश्वर	३३३
(३) प्रत्यक्ष	"	२. हेगेल	"
(४) सीमापारी	३१७	(१) दर्शन और उसका प्रयोजन	३३४
(५) वस्तु - अपने - भीतर (आत्मा)	३१८	(२) परमतत्त्व	"
§ २. सन्देहवाद	३२२	(३) द्वैतात्मक परमतत्त्व	३३५
ह्यूम	"	(४) द्वैतवाद	३३७
(१) दर्शन	३२३	(५) ईश्वर	३३८
(२) स्पर्श	३२४	(६) आत्मा	"
(३) विचार	"	(७) सत्त्व और भ्रम	३३९
(४) कार्य-कारण	"	(८) हेगेलके दर्शनकी कमजोरियाँ	

	पृष्ठ	अथर्वश्रम अध्याय	पृष्ठ
३. शोषनहार	३४०	बीसवीं सदीके	
(तृष्णावाद)	"	दार्शनिक	३६३
§ २. द्वैतवाद	३४२	§ १. ईश्वरवाद	३६५
निदर्शने	"	१. ह्यादहेड	"
(१) दर्शन	"	ईश्वर	३६६
(२) महान् पुरुषोकी		२. युक्तेन्	३६७
जाति	३४३	§ २. अन्-उभयवाद	३६८
§ ३. अज्ञेयतावाद	३४५	१. वेगंसा	"
स्पेन्सर	"	(१) तत्त्व	"
(१) परमतत्त्व	"	(२) स्थिति	३६९
(२) विकासवाद	"	(३) चेतना	३७०
(३) सामाजिक विचार	३४६	(४) भौतिकतत्त्व	"
§ ४. भौतिकवाद	"	(५) ईश्वर	"
१. बुक्नेर	"	(६) दर्शन	"
२. लुइविग् फेरेबाह्	३४७	२. बर्टरंड रसल्	३७१
३. कार्ल मार्क्स	३५२	§ ३. भौतिकवाद	३७२
(१) मार्क्सिय दर्शनका		§ ४. द्वैतवाद	"
विकास	३५३	विलियम् जेम्स	"
(२) दर्शन	३५६	(१) प्रभाववाद	३७३
(क) द्वैतवाद	३५७	(२) ज्ञान	"
(ख) विज्ञानवादकी आ-		(३) आत्मा नहीं	३७४
लोचना	३६०	(४) सृष्टिकर्ता-नहीं	"
(ग) भौतिकवाद और		(५) द्वैतवाद	३७५
मन	३६१	(६) ईश्वर	..

उत्तरार्द्ध	पृष्ठ	पृष्ठ
४. भारतीय दर्शन		
चतुर्दश अध्याय		
प्राचीन ब्राह्मण-दर्शन ३७९	(ब) मन	४००
§ १. वेद ३८०	(a) भौतिक	"
१. आर्योंका साहित्य और	(b) सुप्तावस्था	"
काल ३८२	(छ) मुक्ति और परलोक	४०१
२. दार्शनिक विचार ३८६	(a) आचार्य	४०३
(१) ईश्वर "	(b) पुनर्जन्म	"
(२) आत्मा ३८८	(c) पितृगान	४०५
(३) दर्शन ३८९	(d) देवयान	"
§ २. उपनिषद् ३९१	(ज) अद्वैत	४०६
क. काल "	(झ) लोकविश्वास	"
ख. उपनिषद्-संक्षेप ३९२	(३) बृहदारण्यक	४०७
१. प्राचीनतम उपनिषदें ३९३	(क) संक्षेप	"
(१) ईश "	(ख) ब्रह्म	४०९
(२) छादोग्य ३९५	(ग) सृष्टि	४१०
(क) संक्षेप "	२. द्वितीय कालकी उप-	
(ख) ज्ञान ३९६	निषदें	४१२
(ग) धर्माचार ३९७	(१) ऐतरेय	"
(घ) ब्रह्म ३९८	(क) सृष्टि	"
(a) दहर "	(ख) प्रज्ञान (=ब्रह्म)	४१३
(b) भूमा "	(२) तैत्तिरीय	४१४
(ङ) सृष्टि ३९९	(क) ब्रह्म	"
	(ख) सृष्टिकर्ता ब्रह्म	४१६
	(ग) आचार्य-उपदेश	"
	३. तृतीय कालकी उप-	
	निषदें	४१७

	पृष्ठ		पृष्ठ
(१) प्रश्न-उपनिषद्	४१७	(५) मांडूक्य उपनिषद्	४३१
(क) मिथुन (जोडा)-वाद	"	(क) ओम्	"
(ख) सृष्टि	४१८	(ख) ब्रह्म	"
(ग) स्वप्न	"	४. चतुर्थ कालकी उप-	
(घ) मुक्तावस्था	४१९	निषद्	४३३
(२) केन-उपनिषद्	"	(१) कौषीतकि	"
(३) कठ-उपनिषद्	४२०	(क) ब्रह्म	"
(क) नचिकेता और यम-		(ख) जीव	४३४
का समागम	"	(२) भैषी	४३५
(ख) ब्रह्म	४२२	(क) वैराग्य	"
(ग) आत्मा (जीव)	४२३	(ख) आत्मा	४३६
(घ) मुक्ति और उसके		(३) श्वेताश्वतर	"
साधन	४२४	(क) जीव-ईश्वर-प्रकृति-	
(a) सदाचार	"	वाद	४३७
(b) ध्यान	४२५	(ख) शैववाद	४३९
(४) मुंडक उपनिषद्	"	(ग) ब्रह्म	"
(क) कर्मकांड-विरोध	"	(घ) जीवात्मा	४४०
(ख) ब्रह्म	४२६	(ङ) सृष्टि	"
(ग) मुक्तिके साधन	"	(च) मुक्ति	"
(a) गुरु	४२७	(अ) योग	४४१
(b) ध्यान	"	(ब) गुरुवाद	४४२
(c) भक्ति	"	ग. उपनिषद्के प्रमुख	"
(d) ज्ञान	४२८	दार्शनिक	"
(घ) त्रैतवाद	"	१. प्रबाह्य अंबलि	४४४
(ङ) मुक्ति	४२९	(दार्शनिक विचार)	"
(च) सृष्टि	"		

	पृष्ठ		पृष्ठ
२. उद्दालक आरुणि		(f) गार्गीका ब्रह्मलोक	
यौतम	४४७	और अक्षरपर प्रश्न	४६३
दार्शनिक विचार	४९९	(g) शाकल्यका देवोंकी	
(१) आरुणि जैवलिकी		प्रतिष्ठापर प्रश्न	४६५
शिष्यनामे	"	(h) अज्ञात प्रश्नकर्ताका	
२. आरुणि गार्गीयणि-		अन्तर्यामीपर प्रश्न	४६७
की शिष्यनामे	४५१	(ख) जनकको उपदेश	४६८
(३) आरुणिका याज्ञव-		(a) आत्मा, ब्रह्म और	
ल्क्यमे मवाद गलत	४५२	मुपुत्ति	४७०
(४) आरुणिका श्वेतकेतु-		(b) ब्रह्मलोक-आनन्द	४७२
को उपदेश	४५३	(ग) मैत्रेयीको उपदेश	४७३
३. याज्ञवल्क्य	४५७	४. सत्यकाम जाबाल	४७६
(१) जीवनी	"	(१) जीवनी	४७७
(२) दार्शनिक विचार	४५८	(२) अध्ययन	"
(क) जनककी सभामे	"	(३) दार्शनिक विचार	४७९
(d) अश्वलकाकर्मपर प्रश्न		५. सयुक्ता रैबब	४८०
	४५९	पंचवश अध्याय	
(b) आर्तभागका मृत्यु-		स्वतंत्र विचारक	४८३
भक्षकपर प्रश्न	"	१ बुद्धके पहिलेके	
(c) लाह्यायनिका अश्व-		दार्शनिक	४८५
मेध गजियाँके लोक-		चार्वाक	"
५. प्रश्न	४६०	२. बुद्धकालीन दार्श-	
(d) चात्रायणका सर्वात-		निक	
रात्मापर प्रश्न	४६१	१. भौतिकवादी अजित	
(e) कहोल गौपीतकेयका		केशकंबल	४८७
सर्वातारत्मापर प्रश्न	४६२		

	पृष्ठ		पृष्ठ
(दर्शन)	४८७	(a) रूप	५०४
२. अकर्मण्यतावादी		(b) वेदना	५०५
मखललि गोशाल	४८९	(c) सज्ञा	"
(दर्शन)	४९०	(d) सस्कार	"
३. अक्षियावादी पूर्ण		(e) विज्ञान	"
काश्यप	४९१	ख दुःख-हेतु	"
४. नित्यपदार्थवादी		ग. दुःख विनाश	"
प्रकृष कात्यायन	४९२	घ दुःखविनाशका मार्ग	५०६
५. अनेकान्तवादी संज्ञय		(क) ठीक ज्ञान	
वेलट्टिपुल्ल	४९३	(a) ठीक दृष्टि	
६. सर्वज्ञतावादा बर्ध-		(1) ठीक सकल्प	५०७
मान महावीर	४९४	(ख) ठीक आचार	"
११) शिक्षा	४९५	(a) ठीक वचन	"
(क) चानुर्याम सवर	,	(b) ठीक कर्म	"
(ख) शारीरिक कर्मोंकी		(c) ठीक जीविका	"
प्रधानता	,	(ग) ठीक समाधि	"
(ग) नोचकर सर्वज्ञ	,	(a) ठीक प्रयत्न	"
(घ) शारीरिक तपस्या	४९६	(b) ठीक स्मृति	५०८
(२) दर्शन	४९७	(c) ठीक समाधि	"
३. गौतम बुद्ध	४९०	(२) जनतत्रवाद	५०९
(क्षणिक अनात्मवाद)		(३) दुःख-विनाश-मार्ग-	
१. जीवनी	"	की श्रितियाँ	५११
२. साधारण विचार	५०३	३. दार्शनिक विचार	५१२
(१) चार अर्थ सत्य . .	५१४	(१) क्षणिकवाद	"
क. दुःख सत्य	"	(२) प्रतीत्य-समुत्पाद	५१४
[पाँच उपादान स्कंध]	"	(३) अनात्मवाद	५१८

	पृष्ठ		पृष्ठ
(अ) अ-भौतिकवाद	५२०	षोडश अध्याय	
(५) अनीश्वरवाद	५२२	अनीश्वरवादी दर्शन	
(६) दश अकथनीय	५२९	दर्शनका नया युग	५५९
(सर राधाकृष्णन्की		क. बाह्य परिस्थिति	"
लीपापोतीका जवाब)	५३०	ख. दर्शन-विभाग	५६२
(७) विचार-म्त्रातम्य	५३३	अनीश्वरवादी दर्शन	५६४
(८) सर्वज्ञता गलत	५३४	§ १. अनात्मा अभौतिक-	
(९) निर्वाण	"	वादी चार्वाक	
४. बुद्धदर्शन और		दर्शन	
तत्कालीन समाज-		१ चेतना	"
व्यवस्था	५३५	२ अन्-ईश्वरवाद	"
§ ४. बुद्धके पीछेके		३ मिथ्याविश्वाम खडन	५६५
दार्शनिक	५४२	४ नैराश्य-वैराग्य-खडन	"
क. कपिल	"	§ २. अनात्म अभौतिक-	
ख नागसेन	५४५	वादी बौद्धदर्शन	"
१ सामाजिक परि-		१ बौद्ध धार्मिक सप्र-	
स्थिति	"	दाय	"
२ यूनानी और भार-		२ बौद्ध दार्शनिक सप्र-	
तीय दर्शनोका समा-		दाय	५६७
गम	५४७	३ नागार्जुनका शून्य-	
३ नागमेनकी जीवनी	५४८	वाद	५७०
४ दार्शनिक विचार	५५०	(१) जीवनी	"
(१) अन्-आत्मवाद	"	(२) दार्शनिक विचार	"
(२) कर्म या पुनर्जन्म	५५३	(क) शून्यता	५७१
(३) नाम और रूप	५५७	(ख) माध्यमिककारि-	
(४) निवोण	"		

	पृष्ठ		पृष्ठ
काके विचार	५७४	(c) आत्मा	५९१
(ग) शिक्षाएँ	५७७	(d) मन	"
४ योगाचार और दूसरे		(ग) अन्य विषय	५९२
बौद्ध-दर्शन	५७९	(a) अभाव	"
§ ३. आत्मवादी दर्शन	५८१	(b) नित्यता	५९३
१. परमाणुवादी कणाद	"	(c) प्रमाण	"
(क) कणादका काल	"	(d) ज्ञान और मिथ्या	
(ख) यूनानी दर्शन और		ज्ञान	५९४
वैशेषिक	"	(e) ईश्वर	"
(a) परमाणुवाद	५८२	२. अनेकान्तवादी जैन-	
(b) सामान्य, विशेष	"	दर्शन	५९५
(c) द्रव्य, गुण आदि	"	(१) दर्शन और धर्म	५९६
(ग) वैशेषिक-सूत्रोक्त		(२) तत्त्व	५९७
संक्षेप	५८३	(३) पाँच अस्तिकाय	"
(घ) धर्म और सदाचार	५८५	(क) जीव	"
(ङ) दार्शनिक विचार	५८६	(a) ससारी	५९९
(a) पदार्थ	"	(b) मुक्त	"
(b) द्रव्य	५८७	(ख) धर्म	"
(c) गुण	"	(ग) अधर्म	"
(d) कर्म	५८८	(घ) पुद्गल (—भौतिक	
(e) सामान्य	५८९	तत्त्व)	६००
(f) विशेष	५९०	(ङ) आकाश	"
(क) समवाय	"	(४) सात तत्त्व	"
(ख) द्रव्य	"	(क,ख) जीव, अजीव	"
(a) काल	"	(ग) आस्रव	"
(b) दिशा	५९१	(घ) बंध	"

	पृष्ठ		पृष्ठ
(३) मवर	६०१	सप्तदश अध्याय	
(५) गप्ति		ईश्वरवादी दशन	
(१) ममिति		§ १ बुद्धिवादी न्याय	
(३) निजर		का अक्षपाद	०
(६) माक्ष	६०२	१ अक्षपादकी जावनी	
(५) नो तत्त्व		२ न्यायसूत्रका विषय	
(७) पुण्य		सक्षप	६१९
(६) गप		३ अक्षपादके दशानिक	
(१) मन्त्रिक साधन		विचार	६२३
(७) नान		४ प्रमाण	६०४
(७) नान		५ प्रमाण	
ग) चर्चित		५ प्रमाणाक मर्या	१
घ) भावना	५	क) प्रमाण प्रमाण	
नानवा		७ अमान प्रमाण	
नानवा		८ अमान प्रमाण	
नानवा		९ प्रमाण	
नानवा		१० कुछ प्रमेय ६३१	
नानवा		११ मन	
नानवा		१२ प्रमाण	
नानवा		१३ अक्षपादके धार्मिक	
नानवा		विचार	६२४
नानवा		प्रमाण और प्रमाण	
(१) अक्षपाद		प्रमाण	
(२) अक्षपाद	१४	प्रमाण	
(३) अक्षपाद		(२) कमफल	८

	पृष्ठ		पृष्ठ
(३) मुक्ति या अपवर्ग	६३५	(ङ) स्मृति	६५२
(४) मुक्तिके साधन	६३६	(४) ईश्वर	६५३
(क) तत्त्वज्ञान	"	(५) भौतिक जगत	६५४
(ख) मुक्तिके दूसरे साधन	६३७	(योगके नस्त्व)	"
५. यूनानी दर्शनका		(क) प्रधान	"
प्रभाव	६३७	(ख) परिवर्तन	६५५
(१) अवयवी	६३९	(६) क्षणिक विज्ञान-	
(परमाणुवाद)	६४१	वादका खंडन	६५६
(२) काल	"	(७) योगका प्रयोजन	६५८
(३) साधन-वाक्यके पांच		(क) ज्ञान (दृश्य)	६५९
अवयव	६४२	(ख) ज्ञेय	"
६. बौद्धोका खंडन	६४३	(ग) ज्ञानके छटना	"
(१) क्षणिकवाद खंडन	६४४	(घ) ज्ञानके छटनेका	
(२) अभाव अहतुक् नहीं	६४५	उपाय	"
(३) शून्यवाद-खंडन	६४६	३. योग-साधनाएँ	६६०
(४) विज्ञानवाद-खंडन	"	(१) गम	"
९०. योगवादी पतञ्जलि	६४७	(२) नियम	"
१. योगसूत्रोंका संक्षेप	६४९	(३) आसन	"
२. दार्शनिक विचार	६५०	(४) प्राणायाम	"
(१) जीव (द्रष्टा)	"	(५) प्रत्याहार	"
(२) चिन्त (गत)	६५१	(६) धारणा	६६१
(३) चिन्तका वनियो		(७) समाधि	"
(क) प्रमाण	६५२	(८) समाधि	"
(ख) विपर्यय	"	३३. शब्द-प्रमाणक ब्रह्म-	
(ग) विकल्प	"	वादी बादरायण	
(घ) निद्रा	"	१. बादरायणका काल	"

	पृष्ठ		पृष्ठ
२. वेदान्त-साहित्य	६६२	(ड) ब्रह्मका अंश	६७८
३. वेदान्त-सूत्र	६६४	(च) जीव ब्रह्म नहीं है	६७९
४. वेदान्तका उद्योजन उप-		(छ) जीवके साधन	„
निषर्षोका समन्वय	६६५	(ज) जीवकी अवस्थाएँ	„
(विरोध-परिहार)	६६७	(झ) कर्म	६८०
(१) प्रधानको उपनिषदे		(अ) पुनर्जन्म	„
मूलकारण नहीं		(५) मुक्ति	६८१
मानती	„	(क) मुक्तिके साधन	„
(२) जीव भी मूलकारण		(a) ब्रह्मविद्या	„
नहीं	६६८	(b) कर्म	६८२
(३) जगत् और जीव		(c) उपामना	६८३
ब्रह्मके शरीर	६७०	(ख) मुक्तकी अन्तिम	
(४) उपनिषदोंमें स्पष्ट		यात्रा	„
और अस्पष्ट जीव-		(ग) मुक्तका बंधव	६८४
वाची शब्द भी		(६) वेद नित्य हैं	६८५
ब्रह्मके लिए प्रयुक्त	६७१	(७) शूद्रोपर अत्याचार	„
५. बादरायणके दर्शन-		(क) बादरायणकी दुनिया	६८६
निक विचार	६७३	(ख) प्रतिक्रियावादी वर्ग-	
(१) ब्रह्म उपादान-		का समर्थन	६८७
कारण	„	(ग) बादरायणीयोंका भी	
(२) ब्रह्म सृष्टिकर्ता	६७५	वही मत	६८९
(३) जगत्	६७६	६. दूसरे दर्शनोंका	
(४) जीव	६७७	खंडन	६९०
(क, ख) नित्य और चेतन	„	क. ऋषिप्रोक्त दर्शनोंका	
(ग) अणु-स्वरूप आत्मा	„	खंडन	६९१
(घ) कर्ता	६७८	(१) सांख्य-खंडन	„

	पृष्ठ		पृष्ठ
(२) योग-खंडन	६९२	(१) ज्ञेय विषय	७१८
ख. अन्-श्रुति प्राक्त		(क) सत्	"
दर्शन-खंडन	६९३	(ख) अ-सत्	"
(क) ईश्वरवादी दर्शन	"	(ग) अस्तित्व	७१९
(१) पाशुपत-खंडन	"	(घ) नास्तित्वाद	"
(२) पाचरात्र-खंडन	६९४	(२) विज्ञानवाद	७२०
(ख) अनाश्वरवादी दर्शन-		(क) आलय-विज्ञान	"
खंडन	६९६	(ख) पाँच इन्द्रिय-विज्ञान	"
(१) वैशेषिक-खंडन	"	(a) चक्षु-विज्ञान	७२१
(२) जैन-दर्शन-खंडन	६९८	(b-c) श्रोत्र आदि विज्ञान	"
(३) बौद्ध-दर्शन-खंडन	६९९	(ग) मन-विज्ञान	७२२
(क) वैभाषिक-खंडन	"	(मनकी च्युति तथा	
(ख) सौत्रान्तिक-खंडन	७०२	उत्पत्ति)	७२३
(ग) योगाचार-खंडन	"	(a) च्युति	"
(घ) माध्यमिक-खंडन	७०३	(अन्तराभव)	७२४
अष्टादश अध्याय		(b) उत्पत्ति	"
भारतीय दर्शनका		(३) अनित्यवाद और	
चरम विकास	७०४	प्रतीत्य-समृत्पाद	७२५
§ १. असंग	"	(४) हेतु-विद्या	७२६
१. जीवनी	७०५	(क) वाद	७२७
२. अतंगके ग्रंथ	७०६	(ख) वाद-अधिकरण	"
योगाचार-भूमि		(ग) वाद-अधिष्ठान	७२८
(विषय-सूची) टि० ७०६-१६		(आठ साधन)	"
३. वार्त्तनिक विचार	७१७	(a) प्रतिज्ञा	"
		(b) हेतु	"
		(c) उदाहरण	"

	पृष्ठ		पृष्ठ
(८) सांख्य	७२८	४. अन्य विचार	७३८
(९) वैशेष्य	७२९	(१) स्कंध	"
(१) प्रत्यक्ष	"	(क) रूप-स्कंध या द्रव्य	"
(२) अनुमान	७३०	(ख) वेदना-स्कंध	७३९
(३) आप्यागम	७३१	(ग) मज्ञा-स्कंध	"
(घ) वाद-अलगाव	"	(घ) सस्कार-स्कंध	"
(ङ) वाद-निग्रह	"	(ङ) विज्ञान-स्कंध	"
(च) वाद-नि मरण	"	(२) परमाणु	"
(छ) वादेवहुकर वाने	७३२	§ २. दिग्नाग	७४०
(५) परमत-सङ्ग	"	§ ३. धर्मकीर्त्ति	७४२
(क) हेतुफल-सङ्गाद	"	१. जीवन्ता	७४३
(ख) अभिव्यक्तिवाद	"	२. धर्मकीर्त्तिके ग्रंथ	७४४
(ग) भूतभविष्य सङ्गाद	७३३	(प्रमाणवार्तिक)	७४७
(घ) आत्मवाद	७३४	३. धर्मकीर्त्तिका दर्शन	७५०
(ङ) शाश्वतवाद	"	(१) तत्कालीन दार्शनिक	
(च) पूर्वकृत हेतुवाद	७३५	परिस्थिति	७५१
(छ) ईश्वरादिकर्तृत्ववाद	"	(२) तत्कालीन सामा-	
(ज) हिंसा-धर्मवाद	७३६	जिक परिस्थिति	७५३
(झ) अन्तान्तिकवाद	"	(३) विज्ञानवाद	७५६
(ञ) अमराविक्षपवाद	"	(क) विज्ञान ही एक	
(ट) अहेतुकवाद	"	मात्र तत्त्व	७५७
(ठ) उच्छेदवाद	"	(ख) चेतना और भौतिक	
(ड) नास्तिकवाद	७३७	तत्त्व विज्ञानके ही	
(ढ) अग्रवाद	"	दो रूप	"
(ण) गुडिवाद	"	(४) क्षणिकवाद	७५९
(त) कौतुकमगलवाद	७३८		

	पृष्ठ		पृष्ठ
(५) परमार्थ सत्की व्याख्या	७६०	(१) नित्यवादियों का सामान्य रूपसे खंडन	७७९
(६) नाशअहेतुक होता है	७६१	(क) नित्यवाद-खंडन	"
(७) कारण-समूहवाद	७६४	(ख) आत्मवाद-खंडन	७८०
(८) प्रमाणपर विचार (प्रमाण-संख्या)	७६५	(a) नित्य आत्मा नहीं	७८१
(क) प्रत्यक्ष प्रमाण	७६७	(b) नित्य आत्माका विचार सारी बुरा- इयोकी जड़	७८२
(a) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष	"	(ग) ईश्वर-खंडन	७८३
(b) मानस-प्रत्यक्ष	७६८	(२) न्याय-वैशेषिक-खंडन	७८५
(c) स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष	७६९	(क) द्रव्य-गुण- आदिका खंडन	७८६
(d) योग-प्रत्यक्ष (प्रत्यक्षाभास)	७७० ७७१	(ख) सामान्य-खंडन	७८८
(ख) अनुमान-प्रमाण	७७२	(ग) अवयवी-खंडन	७९२
(a) अनुमानकी आवश्य- कता	७७३	(३) सांख्यदर्शन-खंडन	७९४
(b) अनुमान-लक्षण (प्रमाण दो ही)	" ७७४	(४) मीमामा-खंडन	७९७
(c) अनुमानके भेद	"	(क) प्रत्यभिज्ञा-खंडन	७९८
(d) हेतु-धर्म	"	(ख) शब्दप्रमाण-खंडन	"
(९) मन और शरीर	७७५	(a) अपौरुषेयता फ़जूल	"
(a) एक दूसरेपर आश्रित	"	(b) अपौरुषेयताकी आड- मे कुछ पुरुषोका महत्त्व बढ़ाना	८०१
(ख) मन शरीर नहीं	७७६	(c) अपौरुषेयतासे वेदके अर्थका अनर्थ	"
(ग) मनका स्वरूप	७७८	(d) एक बात सच होनेसे सारा सच नहीं	८०२
४. दूसरे दार्शनिकोंका खंडन	७७९		

	पृष्ठ		पृष्ठ
(c) शब्द कभी प्रमाण नहीं	८०३	२. बार्शनिक विचार	८१५
(५) अहेतुवाद-खंडन	८०४	(१) शब्द स्वत. प्रमाण	८१६
(६) जैन अनेकान्तवाद		(२) ब्रह्म ही एक सत्य	"
खंडन	८०५	(३) जीव और	
		अविद्या	८१७
एकोनविंश अध्याय		(४) जगत् मिथ्या	८१८
गौडपाद और शंकर		(५) माया	८१९
सामाजिक परिस्थिति	८०७	(६) मुक्ति	८२०
§ १. गौडपाद	८११	(७) "प्रच्छन्न बौद्ध"	"
१. जीवनी	"	परिशिष्ट १	८२३
२. कृतिषां	"	" २	५२५
३. बार्शनिक विचार	८१३	" ३	८३०
§ २. शंकराचार्य	८१४	" ४	८३७
१. जीवनी	"	" ५	८४३

१

यूनानी
दर्शन

अध्याय १

१. यूनानी दर्शन

यूनान या यवन एक प्रदेशके कारण पड़ा सारे देशका नाम है, जिस तरह कि सिन्धुसे हिन्दुस्तान और पारससे पारस्य (ईरान)। वस्तुतः यवन या यवन उन पुरियों (अयेन्स आदि) का नाम था, जो कि क्षुद्र-एसिया (आधुनिक एसियाई तुर्की) और यूरोपके बीचके समुद्रमें पड़ती थी। इन पुरियोंके नागरिक नाविक-जीवन और व्यापारमें बहुत कुशल थे; और इसके लिये वे दूर-दूर तककी सामुद्रिक और स्थलीय यात्रायें करते रहते थे। ईसापूर्व छठी-सातवीं शताब्दियोंमें इन यवनी पुरियोंकी यह सरगमीं ही थी, जिससे बाहरी दुनियाको इनका पता लगा और उन्हींके नामपर सारा देश यवन या यूनान कहा जाने लगा।

यूनान उस वक्त व्यापारके लिये ही नहीं, शिल्प और कलाके लिये भी विख्यात था और उसके दक्ष कारीगरोंके हाथोंकी बनी चीजोंकी बहुत माँग थी। यवन व्यापारी दूसरे देशोंमें जाकर, सिर्फ सौदेका ही परिवर्तन नहीं करते थे, बल्कि विचारोंका भी दान-आदान करते थे, जो कि ईसा-पूर्वकी तीसरी-दूसरी सदियोंके 'कालों' आदि गुफाओमें अंकित उनके बौद्ध मठोंके लिये दिये दानोंसे सिद्ध है। किन्तु यह पीछेकी बात है, जिस समयकी बात हम कह रहे हैं, उस समय मिश्र, बाबुलकी सम्यतायें बहुत पुरानी और सम्माननीय समझी जाती थी। यवन सौदागरोंने इन पुरानी सम्यताओंसे प्राकृतिक-विज्ञान, ज्योतिष, रेखा-गणित, अंक-गणित, वैद्यककी कितनी ही बातें सीखी और सीखकर एक अच्छे शिष्यकी भाँति उन्हें आगे भी विकसित किया। इसी विचार-विनिमयका दूसरा परिणाम था

यूनानी-दर्शनकी सबसे पुरानी शाखा—युनिक सम्प्रदाय (थेल, अनक्सिमन्दर अनक्सिमन, आदि) का प्रादुर्भाव।

§१. तत्त्वजिज्ञासु युनिक' दार्शनिक

(६०० से ४०० ई० पू०)

युनिक दार्शनिकोंकी जिज्ञासाका मुख्य लक्ष्य था उस मूलतत्त्वका पता लगाना, जिससे विश्वकी सारी चीजें बनी हैं। वे सिके कल्पनाके ही आकाशमें उड़नेवाले नहीं थे, बल्कि उनमें, अनक्सिमन्दरको हम उस वक्तकी ज्ञात दुनियाका नकशा बनाते देखते हैं, यही नकशा बहुत समय तक व्यापारियोंके लिये पय-प्रदर्शकका काम देता रहा। इस प्रकार हम देखते हैं, कि ये दार्शनिक व्यवहार या वैज्ञानिक प्रयोगों से अपनेको अलग-थलग रखना नहीं चाहते थे।

उपनिषद्के दार्शनिकोंको भी हम इससे एक सदी पहले यह बहस करते पाते हैं कि 'विश्वका मूल उपादान क्या है—जिस एकके ज्ञानसे सबका ज्ञान होता है।' हमारे यहाँ किसीने अग्निको मूलतत्त्व कहा, किसीने आकाशको, किसीने वायुको, और किसीने आत्मा या ब्रह्मको। युनिक दार्शनिक थेल, (लगभग ६२४-५३४ ई० पू०) का कहना था, कि "पानी ही प्रथम तत्त्व" है। अनक्सिमन्दर (६११-५४६ ई० पू०) का कहना था, कि भूतोंके जिन मूल मान्तरूपोंको हम देखते हैं, मूलतत्त्व को उनसे अत्यन्त सूक्ष्म होना चाहिए। उनमें इसका नाम 'अनन्त' और 'अनिश्चित' रखा। इसी 'अनन्त' और 'अनिश्चित' तत्त्वसे आग, हवा, पानी, मिट्टी—मूलतत्त्व बने हैं। अनक्सिमन (५८८-५२४ ई० पू०) पानीको मूलतत्त्व मानता था।

-
१. Ionic. २. देखो पृष्ठ ४५२ (अग्नि), ४८० (वायु)।
३. (आप एष अग्र आसन्)

इन पुराने युनिक दार्शनिकोंमें हम एक खास बात यह देखते हैं, कि वह यह प्रश्न नहीं उठाते, कि इन तत्त्वोंको किसने बनाया ! उनका प्रश्न है 'ये कैसे बने ?' भारतमें इनके समकालीन **चार्वाक** और **बुद्ध** को भी किसी बनानेवाले विधाताके प्रश्नको नहीं छेड़ते देखते हैं। इन युनिक दार्शनिकोंके लिए जीवन महाभूतसे अलग चीज न थी, जिसके लिए कि एक पृथक् **बालक** चेतनशक्तिका जरूरत हो। गरजते-बादल, 'चलती-नदी, लहराता-समुद्र, हिलता-वृक्ष, कांपती-पृथ्वी, उनकी निर्जीवता नहीं, सर्जीवताको साबित करती है। इसीलिए भूतोसे परे किसी **अन्तर्धामी** को जाननेका सवाल उन्होंने नहीं उठाया।

ये ये युनिक दार्शनिक, जिन्होंने पाश्चात्य दर्शनके विकासमें पहिला प्रयास किया।

§२. बुद्धिवाद

पिथागोर (लगभग ५८२-४९३ ई० पू०)—युनिक दार्शनिकोंके बाद अगले विकासमें हम विचारकोंको और सूक्ष्म तर्क-वितर्ककी ओर लगे देखने हैं। युनिक दार्शनिक महाभूतोंके किनारे-किनारे आगे बढ़ते हुए मूल-तत्त्वकी खोज कर रहे थे। अब हम पिथागोर जैसे दार्शनिकोंको किनारेसे छेड़ांग मारकर आगे बढ़ते देखते हैं। पिथागोर भी केवल दार्शनिक न था, वह अपने समयका श्रेष्ठ गणितज्ञ था। कहते हैं, वह भारत आया—या यहाँके विचारोंसे प्रभावित हुआ था और यहीसे उसने पुनर्जन्मका सिद्धान्त (और शायद शारीरिक ब्रह्माको भी) लिया था। ओ भो हो, उपनिषद्के ऋषियोंकी भाँति वह भी ठोस विश्वको छोड़कर कल्पना-जगत्में उड़ना चाहता था, यह उसके दर्शनसे स्पष्ट है। इस प्रकारके दर्शनको भारतीय परम्परामें **विज्ञानवाद** कहते हैं। पिथागोर मूलतत्त्वको ढूँढते हुए, स्थूल व्यक्तिको छोड़ **आकृतिकी** ओर दौड़ता है। उसका कहना था, महाभूत मूलतत्त्व नहीं है, न उनके सूक्ष्म रूप ही। मूलतत्त्व—पदार्थ—है आकृति या आकार। बीणाके तारकी लम्बाई और उसके स्वरका खास सम्बन्ध है।

अंगुलीसे दबाकर जितनी लम्बाई या आकारका हम इस्तेमाल करते हैं, उसीके अनुसार स्वर निकलता है। बीणाके तारकी लम्बाईके दृष्टान्तका पिथागोरके दर्शनमें बहुत ज्यादा उपयोग किया गया है। शरीरके स्वास्थ्य-के बारेमें भी उसका कहना था, “वह आकृति (लम्बाई, चौड़ाई, मोटाईके-खास परिमाण) पर निर्भर है।” इस तरह पिथागोर इस निष्कर्षपर पहुँचा, कि ‘मूलतत्त्व आकृति है।’ आकृति (लम्बाई, चौड़ाई, मोटाई) चूँकि सख्या (गिनती) में प्रकट की जा सकती है, इसीलिए महावाक्य प्रसिद्ध हुआ, “सभी चीजें संख्यायें हैं” और इस प्रकार हमारे यहाँके वैयाकरणोंके ‘शब्द-ब्रह्म’ की भाँति, पिथागोरका ‘संख्या-ब्रह्म’ प्रसिद्ध हुआ। उस समयके यूनानी संख्या-संकेत भी कई बिन्दुओंको खास आकृतिमें रखकर लिखे जाते थे—यही बात हमारे यहाँकी ब्राह्मी-लिपिकी संख्याओंपर भी लागू थी, जिसमें कि पाइयों की संख्या बड़ाकर संख्या-संकेत होता था। इसने भी ‘संख्या-ब्रह्म’ के प्रचारमें पिथागोरके अनुयायियोंको आसानी पड़ी। बिन्दु, रेखाओंको बनाते हैं; रेखायें, तलको; और तल, ठोस पदार्थ को; गोया बिन्दु या सख्या ही सबकी जड़ है।

युनिक दार्शनिकोंकी विचार-धारा अगली चिन्तन-धाराको गति देकर विलीन हो गई, किंतु पिथागोरकी विचार-धाराने एक दर्शन-सम्प्रदाय चलाया, जो कई शताब्दियों तक चलता रहा और आगे चलकर अफलातून—अरस्तूके दर्शनका उज्जीवक हुआ।

१ - अद्वैतवाद

ईरानके शहंशाह कोरोश (५५०-५२९ ई० पू०) ने क्षुद्र-एसियाको जीतकर जब युनिक पुरियोंपर भी अधिकार कर लिया, तो उस वक्त कितने ही यूनानी इधर-उधर भाग गये, जिनमें पिथागोरके कुछ अनुयायी एलिया (दक्षिण इताली) में जा बसे। पिथागोरकी शिक्षा सिर्फ दार्शनिक ही नहीं थी, बल्कि बुद्ध और बर्द्धमानकी भाँति वह एक धार्मिक सम्प्रदायका संस्थापक था, जिसके अपने मठ और साधक होते थे। किंतु

एलियाके विचारक शुद्ध दार्शनिक पहलूपर ज्यादा जोर देते थे। इनका दर्शन स्थिरवाद था, अर्थात् परिवर्तन केवल स्थूल-दृष्टिसे दीखता है, सूक्ष्म-दृष्टिसे देखनेपर हम स्थिर-तत्त्वों, या तत्त्वोंपर ही पहुँचते हैं।

(१) क्सेनोफेन् (५७६ (७)-४८० ई० पू०) — एलियाके दार्शनिकोंमें क्सेनोफेन्का देवताओंके विरुद्ध यह वाक्य बहुत प्रसिद्ध है—“मर्त्य (मनुष्य) विश्वास करते हैं कि देवता उसी तरह अस्तित्वमें आये जैसे कि हम, और देवताओंके पास भी इन्द्रियाँ, वाणी, काया है, किंतु यदि बैलों या घोड़ोंके पास हाथ होते, तो बैल, देवताओंको बैलकी शकलके बनाते; घोड़े, घोड़ेकी तरह बनाते। इथोपिया (अबीसीनिया) वाले अपने देवताओंको काले और चिपटी नाकवाले बनाते हैं और ग्रेसवाले अपने देवताओंको रक्तकेश, नीलनेत्र वाले।” क्सेनोफेन् ईश्वरको साकार, मनुष्य जैसा माननेके बिल्कुल विरुद्ध था, तथा बहुदेववादको भी नहीं चाहता था। वह मानता था, कि “एक महान् ईश्वर है, जो काया और चिन्तन दोनोंमें मर्त्य जैसा नहीं है।” वह उपनिषद्के ऋषियोंकी भाँति कहता था—“मव एकमे है और एक ईश्वर है।” इस वाक्यके प्रथम भाग में एकेश्वरवाद आया है और दूसरेमें ब्रह्म-अद्वैत। वह अपने ब्रह्म-वादके बारेमें स्पष्ट कहता है—“ईश्वर जगत् है, वह शुद्ध (केवल) आत्मा नहीं है, बल्कि सारी प्राणयुक्ति प्रकृति (वही) है।” अर्थात् वह रामानुजसे भी ज्यादा स्पष्ट शब्दों में ईश्वर और जगत्की अभिन्नताको मानता था, साथ ही शकरकी भाँति प्रकृतिसे इन्कार नहीं करता था।

(२) परमेनिड् (५४० (४)-? ई० पू०) — एलियाके दार्शनिकोंमें दूसरा प्रसिद्ध पुरुष परमेनिड् हुआ। ‘न सत्से असत् हो सकता है और न असत्से सत्की उत्पत्ति कभी हो सकती’; गोया इसी वाक्यकी प्रतिध्वनि हमें वैशेषिक^१ और भगवद्गीता^२ में मिलती है। इस तरह वह इस परिणामपर पहुँचा, कि जगत् एक, अ-कृत, अ-विनाशी, सत्य वस्तु है।

१. ‘नासन्नः सद्युत्पत्तिः’। २. “नास्ततो विद्यते जायः” (गीता ३।१६)

गति या दूसरे जो परिवर्तन हमें जगत्में दिखलाई देते हैं, वह भ्रम हैं।

(३) जेनो (जन्म ४९० ई० पू०)—एलियाका एक राजनीतिज्ञ दार्शनिक था। सभी एलियातिक दार्शनिकोंकी भाँति वह स्थिर अद्वैतवादी था। वहसमे वाद, प्रतिवाद, सवाद या द्वन्द्ववादका प्रयोग पहिले-पहिल जेनोहीने किया था (यद्यपि उसका वैसा करना स्थिरवादकी सिद्धिके लिये था, क्षणिक-वादके लिये नहीं), इसलिए जेनोको द्वन्द्ववादका पिता कहते हैं।

सारे एलियातिक दार्शनिक, इन्द्रिय-प्रत्यक्षको वास्तविक ज्ञानका साधक नहीं मानते थे, उनका कहना था कि सत्यका साक्षात्कार चिन्तन—विज्ञानसे होता है, इन्द्रियाँ केवल भ्रम उत्पादन करती हैं। वास्तविकता एक अद्वैत है, जिसका साक्षात्कार इन्द्रियों द्वारा नहीं, चिन्तन-द्वारा ही किया जा सकता है।

एलिप्रातिकोंका दर्शन स्थिर-विज्ञान-अद्वैतवाद है।

२ — द्वैतवाद

अद्वैतवादी एलियातिक चाहे स्वतः इस परिणामपर पहुँचे हों, अथवा बाहरी (भारतीय) रहस्यवादी प्रभावके कारण; किन्तु अपनेसे पहिलेवाले 'थेल्' आदि दार्शनिकोंकी स्वदेशी धारासे वह बहुत भिन्नता रखते थे, इसमे सदेह नहीं। इन अद्वैतवादियोंके विरुद्ध एक दूसरी भी विचारधारा थी, जो स्थिरवादी होते हुए भी परिवर्तनकी व्याख्या अपने द्वैतवादसे करती थी—अर्थात् मूलतत्त्व, अनेक, स्थिर, नित्य हैं, किन्तु उनमें संयोग-वियोग होता रहता है, जिसके कारण हमें परिवर्तन दिखलाई पड़ता है।

(१) हेराक्लितु (लगभग ५३५-४७५ ई० पू०)—हेराक्लितुका वही समय है, जो कि गौतम बुद्धका। हेराक्लितु भी बुद्धकी भाँति ही परिवर्तनवाद, क्षणिक-वादको मानता था। हेराक्लितुके म्यालके अनुसार जगत्की सृष्टि और प्रलयके युग होते हैं। हर बार सृष्टि बनकर अन्तमें

आग द्वारा उसका नाश होता है। भारतीय परम्परामें भी जल और अग्नि-प्रलयका चक्र आता है। यद्यपि उपनिषद् और उससे पहिले के साहित्यमें उसका नाम नहीं है। बुद्धके उपदेशोंमें इसका कुछ इशारा मिलता है और पॉले वसुबन्धु आदि तो 'अग्नि-सर्वतन्त्री' का बहुत जोरसे चित्र करते हैं।

यूनिक दार्शनिकोंकी भाँति ही हेराक्लितु भी एक अंतिम तत्त्व अग्निकी बात करता है, लेकिन उसका जोर परिवर्तन या परिणामवाद-पर बहुत ज्यादा है। दुनिया निरन्तर बदल रही है, हर एक 'चीज' दीप-शिलाकी भाँति हर वक्त नष्ट, और उत्पन्न हो रही है। चीजोंमें किसी तरहकी वास्तविक स्थिरता नहीं। स्थिरता केवल भ्रम है, जो परिवर्तनकी शीघ्रता तथा सदृश-उत्पत्ति (उत्पन्न होनेवाली चीज अपने से पहिलेके समान होती है) के कारण होता है। परिवर्तन विश्वका जीवन है। इस प्रकार हेराक्लितु एलियातिकोसे बिल्कुल उलटा मत रखता था। वह अद्वैत नहीं, द्वैती, स्थिरवादी नहीं, परिवर्तनवादी था।

हेराक्लितुका जन्म एफ़ेसु^१ के एक रईस घरानेमें हुआ था, लेकिन वह समय ऐसा था, जब कि पुराने रईसोंकी प्रभुताको हटाकर, यूनानी व्यापारी वहाँके शासक बन चुके थे। हेराक्लितुके मनमें "ते हि नो दिवसा मताः"^२ की आग लगी हुई थी और वह इस स्थितिको सहन नहीं कर सकता था और समयके परिवर्तनकी जयदस्त हवाने उसे एक जबर्दस्त परिवर्तन-वादी दार्शनिक बना दिया। शायद, यदि रईसोंका राज्य होता, तो हेराक्लितु परिवर्तनके मत्यको देख भी न पाता। हेराक्लितुने एक क्रान्तिकारी दर्शनकी सृष्टि की, किन्तु व्यवहारमें उसकी क्रान्ति, व्यापारियोंके राज्यको उलटना भर चाहती थी। वह आजीवन रईसमिजाज रहा और जनतन्त्रताको अत्यन्त घृणाकी दृष्टिसे देखता था, आखिर इसी जनतन्त्रताने तो उसके अपने वर्गको सिंहासनसे खींचकर धूलिमें ला पटका था।

१. अभिषर्म्म-कोश(वसुबन्धु)। २. Ephesus. ३. हाय ! वे हमारे दिन चले गये।

हेराक्लितुके लेखोंके बहुत थोड़ेसे अंश मिले हैं। जगत्के निरन्तर परिवर्तनशील होनेके बारेमें वह उदाहरण देता है—“तुम उसी नदी में दो बार नहीं उतर सकते; क्योंकि दूसरे, और फिर दूसरे पानी वहाँ से सदा बह रहे हैं। जगत्की सृष्टि उसका नाश (=प्रलय) है, उसका नाश उसकी सृष्टि है। कोई चीज नहीं है, जिसके पास स्थायी गुण हो। सगीतका समन्वय निम्न और उच्च स्वरोंका समागम—विरोधियोंका समागम^१ है।”

जगत् चल रहा है, संघर्षसे, “युद्ध सबका पिता और सबका राजा है—उसके बिना जगत् खतम हो जायेगा, गति-शून्य हो भर जायेगा।”

अनित्यता या परिवर्तनके अटल नियमपर जोर देते हुए हेराक्लितु कहता है—“यह एक ऐसा नियम है, जिसे न देवताओंने बनाया, न मनुष्योंने; वह सदासे रहा है और रहेगा—एक सदा जीवित अग्नि (बनकर) निश्चित मानके अनुसार प्रदीप्त होता, और निश्चित मानके अनुसार बुझता।” निश्चित मान (मात्रा) या नापपर हेराक्लितुका बैसे ही बहुत जोर था, जैसा कि उसके सामयिक बुद्धका।

हेराक्लितु अनजाने ही दुनियाके जबर्दस्त क्रान्तिकारी दर्शन—द्वन्द्वात्मक (क्षणिक—) भौतिकवाद (माक्सवादी दर्शन) का विधाता बना। बुद्ध-दर्शनका भी वही लक्ष्य था, किंतु मजहबी भूल-भुलैयामें वह इतना उलझ गया कि आगे विकसित न हो सका। हेगेलने उसे अपने दर्शनका आधार बनाकर एक सांगोपांग गंभीर आधुनिक दर्शनका रूप दिया।

हेराक्लितुके लिए मन और भौतिक तत्त्वमें किसी एकको प्रधानता देनेकी जरूरत न थी। हेगेलने मनको प्रधानता दी—भौतिक तत्त्व नहीं, मन या विज्ञान असली तत्त्व—परिवर्तित होते हुए भी—है, और इस प्रकार वह जगत्से मनकी ओर न जाकर मनसे जगत्की ओर बढ़नेका प्रयास करते हुए द्वन्द्वात्मकवादको विज्ञानवाद ही बना शीर्षासन करा

१. Unity of opposites.

रहा था। माक्सने उसे इस सासतसे बचाया, और दोनों पैरोंके बल, ठोस पृथ्वीपर ला रखा—भौतिकतत्त्व, 'आसमानी' विज्ञान (मन) के विकास नहीं हैं, बल्कि विज्ञान ही भौतिक-तत्त्वोंका चरम-विकास है, ऊपरसे नीचे आनेकी जरूरत नहीं, बल्कि नीचेसे ऊपर जानेमें बात ज्यादा दुस्त उतरती है।

(२) अनक्सागोर् (५००-४२८ ई० पू०) अनक्सागोर्ने द्वैतवादका और विकास किया। उसने कहा कि हेराक्लितुकी भाँति, आग जैसे किसी एक तत्त्वको मूलतत्त्व या प्रधान माननेकी जरूरत नहीं। ये बीज (मूल कारण) अनेक प्रकार के हो सकते हैं और उनके मिलनेसे ही सारी चीजे बनती हैं।

(३) एम्पेदोकल् (४९५-३५ ई० पू०) अनक्सागोर्के समकालीन एम्पेदोकल्ने मूल-तत्त्वोंकी मर्याद अनिश्चित नहीं रखनी चाही, और युनिक दार्शनिकोंकी शिक्षासे फायदा उठाकर अग्नि, वायु, जल, पृथ्वी—ये चार "बीज" निश्चित कर दिये। यही चारों तरहके बीज एक दूसरेके संयोग और वियोगसे विश्व और उसकी सभी चीजोंको बनाते और बिगाड़ते रहते हैं। संयोग, वियोग कैसे संभव है; इसके लिये एम्पेदोकल्ने एक और कल्पनाकी—"जैसे शरीरमें राग, द्वेष मिलने और हटने के कारण होते हैं, उसी तरह इन बीजोंमें राग और द्वेष मौजूद हैं।" एम्पेदोकल्की ख्याली उठाने इस सिलसिलेमें और आगे बढ़कर कहा कि—"मूल बीज ही नहीं खुद शरीरके अंग भी पहिले अलग-अलग थे, और फिर एक दूसरेसे मिलकर एक शरीर बन गए।" उसने यह भी कहा कि—"भिन्न-भिन्न अंगोंसे मिलकर जितने प्रकारके शरीर बनते हैं, उनमें सबसे योग्यतम ही बच रहते हैं, बाकी नष्ट हो जाते हैं—" ये विचार सेल और विकासके सिद्धान्तोंकी पूर्व झलक हैं।

(४) डेमोक्रितु (४६०-३७० ई० पू०)—डेमोक्रितु यूनानी द्वैतवादी दार्शनिकोंमें ही प्रधान स्थान नहीं रखता, बल्कि अपने परमाणुवादके कारण, पीरस्थ पाश्चात्य दोनों दर्शनोंमें उसका बहुत ऊँचा स्थान है। भारतीय दर्शनमें परमाणुवादका प्रवेश यूनानियोंके संपर्कसे ही हुआ, इसमें

सदेहकी गुजाइश नहीं; जब कि उपनिषद् और उससे पहिलेके ही साहित्यमें नहीं, बल्कि जैन और बौद्ध सिद्धकोंमें भी हम उसका पता नहीं पाते। वैशेषिकदर्शन यूनानी दर्शनका भारतीय संस्करण है। क्या जाने अवेन्सका पुर-बिह्ल उल्लू ही, वैशेषिकके 'औलूक्य-दर्शन' नाम पड़नेका कारण हुआ हो। इसपर आगे हम और कहेंगे। २०० ई० पू० के आसपास जब वैशेषिकने परमाणुवादको अपनाकर भारतीय-दर्शन-क्षेत्रमें अपनी धाक जमाना चाही, तो उसके बाद किसी भी दर्शनको उसके बिना रहना मुश्किल हो गया। मध्यकालके सभी भारतीय बुद्धिवादीदार्शनिक—न्याय, वैशेषिक, बौद्ध और जैन—परमाणुको निजी व्याख्याके साथ अपना अंग बनाते हैं। परमाणुवादको दर्शनमें ऊँचा स्थान यद्यपि 'देमोक्रितु' की लेखनीने दिलाया, किन्तु सबसे पहिले उसका ख्याल उसके गुरु लेउकिप्पु^१ (५००-४३० ई० पू०) को आया था। देमोक्रितुका जन्म ४६० ई० पू० में (बुद्धके निर्वाणके २३ साल बाद) ग्रेसके समुद्रीतटपर स्थित अब्देराके व्यापारी नगरमें हुआ था।

परमाणुवादी देमोक्रितु एलियातिकोंसे द्वैतवादमें भेद रखता है, किन्तु वह चरम-परिवर्तनको नहीं मानता। वास्तविकता, नित्य, ध्रुव, अपरिवर्तनशील है। साथ ही परिवर्तन भी जो दीख रहा है, वह वस्तुओंके निरन्तर गतिके कारण होता है। हाँ वास्तविक तत्त्व एक अद्वैत नहीं, बल्कि अनेक—द्वैत है और ये मूलतत्त्व एक दूसरेसे अलग-अलग हैं, जिनके बीचकी जगह खाली—आकाश है। मूलतत्त्व अ-तो मो न् अ-स्त्रेय, अ-वेध्य हैं—अ-तोमोन्से ही अंग्रेजी ऐटम् (=परमाणु) शब्द निकला है।

परमाणु—परमाणु अतिसूक्ष्म अविभाज्य तत्त्व है, किन्तु वह रेखा-गणितका बिन्दु या शक्ति-केन्द्र नहीं है, बल्कि उसमें परिमाण या विस्तार है; गणित द्वारा अविभाज्य नहीं, बल्कि कायिक तौरसे अविभाज्य है; अर्थात् परमाणुके भीतर आकाश नहीं है। सभी परमाणु एक आकार

१. Democritus.

२. Leucippus.

परमाणु—अर्थात् एक लंबाई, चौड़ाई, मटाई—के नहीं होते। परमाणुओंसे बने पिंडोंके आकारोंमें भेद हैं। परमाणुओंके आकार उनके स्थान और क्रमके कारण हैं। परमाणु-जगत्की आरम्भिक इकाइयाँ, ईंटें या अक्षर हैं। जैसे २, ३ का भेद आकारमे है; ३, ६ का भेद स्थितिके कारण है—अगर ३का मुँह दूसरी ओर फेर दें तो वही ६ हो जायगा ३६ और ६३ का अंतर अंकके क्रम-भेदके कारण है। परमाणु गतिशून्य तत्त्व नहीं है, बल्कि उनमे स्वाभाविक गति होती है। परमाणु निरन्तर हरकत करते रहते हैं। इस तरह हरकत करते रहनेसे उनका दूसरोंके साथ संबंध होता है और इस तरह जगत् और उसके सारे पिंड बनते हैं। किसी-किसी वक्त ये पिंड आपसमें टकराते हैं, फिर कितने ही परमाणु उनसे टूट निकलते हैं। इस तरह देमोक्रीतुका परमाणु-सिद्धान्त पिछली शताब्दीके यांत्रिक भौतिकवादसे बहुत समानता रखता है, और विश्वके अस्तित्वकी व्याख्या भौतिकतत्त्वों और गतिके द्वारा करता है। देमोक्रीतु शब्द, वर्ण, रस, गन्धकी सत्ताको व्यवहारके लिये ही मानता है; नहीं तो “वस्तुतः न मीठा है न कड़वा, न ठंडा है न गरम। वस्तुतः यहाँ है परमाणु और शून्य।” इस तरह परमाणुवादी दार्शनिक बाह्य जगत् और उसकी वस्तुओंको एक भ्रम या इद्रजालसे बढ़कर नहीं मानते।

३ - सोफीबाब

कोरोश और दारयोशके समय यूनिक नगर जब ईरानियोंके हाथमे चला गया तो कितने ही विचारके लोग इधर-उधर चले गये, यह हम बतला आये हैं। जिस तरह इस वक्त पिथागोरके अनुयायियोंने भागकर एलिया-में अपना केन्द्र बनाया, उसी तरह और विचारक भी भगे, मगर उन्होंने एक जगह रहनेके बदले घुमन्तू या परिव्राजक होकर रहना पसन्द किया। इन्हें ‘सोफी’ या ज्ञानी कहते हैं। यद्यपि इस्लामी परिभाषामें प्रसिद्ध सूफी

(अद्वैतवादी सम्प्रदाय) इसी शब्दसे निकला है, किन्तु प्राचीन यूनानके इन सोफियों और इस्लामी सूफियोंका दार्शनिक सम्प्रदाय एक नहीं है, इसलिए हम उसे यहाँ सूफी न लिख सोफी लिख रहे हैं। सोफी एक अशान्त, तितर-बितर होते समाज तथा राज्य-क्रान्तिकी उपज थे, इसलिए पहिलेसे चली आती बातोंपर उनका विश्वास कम था, उनमें ज्ञानकी बड़ी प्यास थी। वह खुद ज्ञानका सग्रह करते थे, साथ ही उसका वितरण करना भी अपना कर्तव्य समझते थे। उनके प्रयत्नसे ज्ञानका बहुत विस्तार हुआ, चारों ओर ज्ञानकी चर्चा होने लगी। “पुराणमित्येव न साधु सर्व” (पुराना है इसीलिए ठीक है, यह नहीं मानना चाहिए) यह एक तरह उनका नारा था। सत्यके अन्वेषणके लिए बुद्धिको हर तरहके बन्धनोंसे मुक्त करके इस्तेमाल करनेकी बात उन्होंने लोगोंको समझाई। सोफियोंने भी अपनेसे कुछ समय पहिले गुजर गये बुद्धकी भाँति सत्यके दो भेद रूढ़ि और वास्तविक किये। रूढ़ि-मत्य ही बुद्धका सवृत्ति (शकरका व्यवहार) सत्य है, और वास्तविक सत्य परमार्थ-सत्य है। सोफियोंका एक महावाक्य था—
“मनुष्य वस्तुओंका नाप या माप (कसौटी) है।”

सोफियोंके जमानेमें ही अथेन्स यूनानी दर्शनके पठन-पाठनका केन्द्र बन गया और उसने मुक्रात, अफलातूँ और अरस्तू जैसे दार्शनिक पैदा किये।

§ ३. यूनानी दर्शन का मध्याह्न

ईसा-पूर्व चौथी सदी यूनानी दर्शनका सुवर्ण-युग है। थोड़ा पहिले मुक्रातने अपने मौखिक उपदेशों द्वारा अथेन्सके तरुणोंमें नहलका मचाया था, किन्तु उसके अधूरे कामको उसके शिष्य अफलातूँ और प्रशिष्य अरस्तू-ने पूरा किया। इस दर्शनको दो भागोंमें बाँटा जा सकता है, पहिला मुक्रात गुरु-शिष्यका यथार्थवाद और दूसरा अरस्तूका प्रयोगवाद।

१- यथार्थवादी मुक्रात (४६९-३९९ ई० पू०)

सोफियोंके कितने ही विचार मुक्रात मानता था। सोफियोंकी भाँति मौखिक शिक्षा और आचार द्वारा उदाहरण देना उसे भी पसन्द थे।

वस्तुतः उसके समसामयिक भी सुक्रातको एक सौफी समझते थे। सोफियो-की भाँति साधारण शिक्षा तथा मानव-सदाचारपर वह जोर देता था और उन्हींकी तरह पुरानी रूढ़ियोंपर प्रहार करता था। लेकिन उसका प्रहार सिर्फ अभावात्मक नहीं था। वह कहता था, सच्चा ज्ञान सम्भव है बशर्ते कि उसके लिये ठीक तौरपर प्रयत्न किया जावे; जो बातें हमारी समझमें आती हैं या हमारे सामने आई हैं, उन्हें तत्सम्बन्धी घटनाओंपर हम परखें, इस तरह अनेक परखोंके बाद हम एक सच्चाईपर पहुँच सकते हैं। “ज्ञानके समान पवित्रतम कोई चीज नहीं है”;^१ वाक्यमें गीताने सुक्रातकी ही बातको दुहराया है। “ठीक करनेके लिये ठीक सोचना जरूरी है” सुक्रातका कथन था।

बुद्धकी भाँति सुक्रातने कोई प्रयत्न नहीं लिखा, किन्तु बुद्धके शिष्योंने उनके जीवनके समयमें कठस्थ करना शुरू किया था, जिससे हम उनके उपदेशोंको बहुत कुछ सीधे तौरपर जान सकते हैं; किन्तु सुक्रातके उप-देशोंके बारेमें वह भी सुभीता नहीं। सुक्रातका क्या जीवन-दर्शन था, यह उसके आचरणसे ही मालूम हो सकता है, लेकिन उसकी व्याख्या भिन्न-भिन्न लेखक भिन्न-भिन्न ढंगसे करते हैं। कुछ लेखक सुक्रातकी प्रसन्नमुखता और मर्यादित जीवन-उपभोगको दिखलाकर बतलाते हैं कि वह भोगवादी^२ था। अन्तिस्तेन और दूसरे लेखक उसकी शारीरिक कष्टोंकी ओरसे वे-परवाही तथा आवश्यकता पड़नेपर जीवन-सुखको भी छोड़नेके लिये तैयार रहनेको दिखलाकर उसे सादा जीवनका पक्षपाती बतलाते हैं।

सुक्रातको हवाई बहस पसंद न थी। “विश्वका स्वभाव क्या है, सृष्टि कैसे अस्तित्वमें आई या नक्षत्र जगत्के भिन्न-भिन्न प्राकट्य किन शक्तियोंके कारण होते हैं”, इत्यादि प्रश्नोंपर बहस करने को वह मूर्ख-क्रीड़ा कहता था।

१. “न हि ज्ञानेन सर्वज्ञं एभिन्नमिह विद्यते।” (गीता ४।३८)

२. Hedonist.

सुक्रात अथेन्सके एक बहुत ही गरीब घरमे पैदा हुआ था। गभीर विद्वान् और ख्याति-प्राप्त हो जानेपर भी उसने वैवाहिक सुखकी लालसा न की। ज्ञानका संग्रह और प्रसार यही उसके जीवनके मुख्य लक्ष्य थे। तरुणोंके बिगाड़ने, देवनिन्दक और नास्तिक होनेका झूठा दोष उसपर लगाया गया था और इसके लिए उसे जहर देकर मारनेका दंड मिला था। मुक्रातने जहरका प्याला खुशो-खुशी पिया और जान देदी।

२ — बुद्धिवादी अफलातूँ (४२७-३४७ ई० पू०)

अफलातूँ अथेन्सके एक रईस-घरमे पैदा हुआ था। अपने वर्ग के दूसरे मेधावी लड़कोंकी भांति उसने भी संगीत, साहित्य, चित्र और दर्शनका आरम्भिक ज्ञान प्राप्त किया। ४०७ ई० पू० मे जब वह २० सालका था, तभी सुक्रातके पास आया और अपने गुरुकी मृत्यु (३९९ ई० पू०) तक उसके ही साथ रहा।

कोई भी दर्शन शून्यमें नहीं पैदा होता; वह जिस परिस्थितिमे पैदा होता है, उसकी उसपर छाप होती है। अफलातूँ रईस-घरानेका था और उस वर्गकी प्रभुताका उस वक्तके यूनानमे ह्रास हो चुका था, उसकी जगह व्यापारी शक्तिशाली बन चुके थे, इसलिए उस समयके समाजकी व्यवस्थामे अफलातूँ सन्तुष्ट नहीं हो सकता था, और जब अपने निरपराध गुरु मुक्रातको जनसम्मत शासकों द्वारा मारे जाते देखा तो उसके मनपर हमका और भी बुरा असर पड़ा। इस बात का प्रभाव हम उसके लोकोत्तरवादी दर्शनमे देखते हैं, जिसमें एक वक्ता अफलातूँ एक रहस्यवादी ऋषिकी तरह दिखाई पड़ता है और दूसरी जगह एक दुनियादार राजनीतिककी भांति। वह तत्कालीन समाजको हटाकर, एक नया समाज कायम करना चाहता है— यद्यपि उसका यह नया समाज भी इस लोकका नहीं, एक बिल्कुल लोकोत्तर समाज है। वह अपने समय के अथेन्ससे कितना असन्तुष्ट था, वह इस कथनसे मालूम होता है—“हालमे अथेन्समे जनतंत्रता चलाई गई। मैंने समझा था, यह अन्यायके शासनके स्थानपर न्यायका शासन होगा। इसलिए

में इसकी गति-विधिको बड़े ध्यानसे देखता रहा। किन्तु थोड़े ही समयके बाद मैंने इन सज्जनोंको ऐसी जनतंत्रता बनाते देखा, जिसके सामने पहिलेका शासन सुवर्णयुग था। उन्होंने मेरे बड़े मित्र—जिसे अत्यन्त सच्चा आदमी कहनेमें मुझे कोई संकोच नहीं—को एक ऐसे नागरिकको पकड़वानेका हुक्म दिया, जिसे कि, अपने रास्तेसे वह दूर करना चाहते थे। उनकी मशा थी कि चाहे सुक्रात पसन्द करे या न करे, लेकिन वह नये शासनकी कार्यवाहियोंमें सहयोग दे। उसने उनकी आज्ञा माननेसे इन्कार कर दिया और इनके पापोंमें सम्मिलित होनेकी बनिस्वत वह मरनेके लिये तैयार हो गया। जब मैंने खुद यह और बहुत कुछ और देखा, तो मुझे सस्त बूझा हो गई और मैंने ऐसी शोचनीय सरकारसे नाता तोड़ लिया। पहिले मेरी बहुत इच्छा थी कि राजनीतिमें शामिल होऊँ, लेकिन जब मैंने इन सब बातोंपर विचार किया तो देखा कि राजनीतिक परिस्थिति कितनी दुर्घ-वस्थित है” इस तरह सोचकर अफलातूनने इस लोकके समाजके निर्माणमें तो भाग नहीं लिया, किन्तु उसने एक उटोपियन—दिमागी या हवाई—प्रजातन्त्र ज़रूर तैयार करना चाहा और घोषित किया—“मानव-जाति बुराईयोंसे तब तक बच नहीं सकती, जब तक कि वास्तविक दार्शनिकों के हाथमें राजनीतिक शक्ति नहीं चली जाती अथवा कोई योजना (चमत्कार) ऐसा नहीं होता जिसमें कि राजनीतिज्ञ ही दार्शनिक बन जायें।”

अफलातून किस तरह का समाज चाहता था, इसे हम अन्यत्र^१ कह आये हैं, यह भी ध्यान रखना चाहिए कि अफलातूनका दर्शन उस समाजकी उपज है, जिसमें जीवनोपयोगी सामग्रीका उत्पादन अधिकतर दास या कम्मी करते थे। अफलातूनका वर्ग या तो उसी तरहकी राजनीतिमें संलग्न था, जिसकी कि अफलातून शिकायत कर चुका है, अथवा संगीत साहित्य और दर्शनका आनन्द ले रहा था।

१. Plato: Seventh Letter. २. जायस-समाज, पृष्ठ ११६-२२

अफलातूँका दर्शन—दर्शनमें अफलातूँकी प्रवृत्ति हम पहिलेके परस्पर-विरोधी दार्शनिक विचारोंके समन्वयकी ओर देखते हैं। वह सुक्रातकी इस बातसे सहमत था कि ठीकतौरसे प्रयत्न करनेपर ज्ञान (या तत्त्व-ज्ञान) सम्भव है। साथ ही वह हेराक्लितुकी रायसे भी सहमत था कि साधारण तौरसे जिन पदार्थोंका साक्षात्कार हम करते हैं वे सभी सदा बदलती, सदा बढ़ती धारा है और उनके बारेमें किसी महासत्यपर नहीं पहुँचा जा सकता। वह एलियातिकोकी भाँति एक परिवर्तनशीलजगत् (विज्ञान-जगत्) को मानता था, परमाणुवादियोंके बहुत्व (द्वैत)-वादको समर्थन करते हुए कहता था कि मूलतत्त्व—विज्ञान—बहुत हैं। इस तरह वह इस परिणाम-पर पहुँचा कि—“ज्ञानका यथार्थ विषय सदा—परिवर्तनशील, जगत्—प्रवाह और उसको चीजें नहीं हैं, बल्कि उसका विषय है लोकातीत, अचल, एक-रस, इन्द्रिय-अगोचर, पदार्थ, विज्ञान (=मन)” जो कि पियागोरकी आकृतिसे मिलता-जुलता था। इस तरह पियागोर हेराक्लितु और सुक्रात तीनोंके दार्शनिक विचारोंका समन्वय अफलातूँके दर्शनमें करना चाहा।

अफलातूँके लिये इन्द्रिय-प्रत्यक्षका ज्ञानमें बहुत कम महत्त्व था। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष वस्तुओंकी वास्तविकताको नहीं प्रकट करता, वह हमें सिर्फ उनकी बाहरी झाँकी कराता है—राय सच्ची भी हो सकती है, झूठी भी; इसलिए सिर्फ राय कोई महत्त्व नहीं रखती, वास्तविक ज्ञान बुद्धि या चिन्तन-से होता है। इन्द्रियोंकी दुनिया एक घटिया-दर्जकी ‘नकली’ वास्तविकता है, वह वास्तविकताका मोटा-सा अटकल भर है।

ज्ञानकी प्राप्ति दो प्रकारके चिन्तनपर निर्भर है—(१) विज्ञान’ (=मन) में बिखरे हुए विशेषों’ का क्वालमें लाना, (२) विज्ञानका जाति’ या सामान्यके रूपमें वर्गीकरण करना। यह सामान्य, विशेष भारतीय न्याय वैशेषिक दर्शनमें बहुत आता है। वैशेषिक सूत्रोंके छः पदार्थोंमें सामान्य,

विशेष, चौथे-पाँचवें पदार्थ हैं और उनका उद्गम इसी यूनानी दार्शनिक अफलातूँसे हुआ था। अफलातूँ यह भी मानता था कि जो चिन्तन ज्ञानका साधन है, उसे विज्ञानके रूपमें होना चाहिए; बाह्यजगत्के जो प्रतिबिम्ब या वेदना जिसको इन्द्रियाँ लाती हैं, उसपर चिन्तन करके हम सत्य तक नहीं पहुँच सकते।

अफलातूँ कुछ पदार्थोंको स्वतःसिद्ध^१ कहता था, इनमें गणितसंबन्धी ज्ञान—संख्या, तथा तर्क—संबन्धी पदार्थ—भाव, अभाव, सादृश्य, भेद, एकता, अनेकता—शामिल हैं। इनमेंसे कितने ही पदार्थोंका वर्णन वैशेषिकमें भी आता है।

ज्ञानकी परिभाषा करते हुए अफलातूँ कहता है—“विज्ञान और वस्तु-विकताका सामंजस्य ज्ञान है, वास्तविकता निर्बिषय नहीं हो सकती, उसका अवश्य कोई विषय होना चाहिए और वही विषय एक-रस विज्ञान है।

भाव पदार्थके बारेमें वह कहता है—सच्चा भाव स्थिर, अपरिवर्तनशील, अनादि है, इसलिए वास्तविक ज्ञानके लिए हमें वस्तुओंके इसी स्थिर अपरिवर्तनशील सारको जानना चाहिए।

सामान्य, विशेष—जब हम इन्द्रियोंसे प्राप्त प्रतिबिम्बों या वेदनाओंसे नहीं, बल्कि उनसे परे शुद्ध विज्ञानसे ज्ञानको प्राप्त करते हैं, तो वस्तुओंमें हमें सार्वत्रिक (सामान्य) अपरिवर्तनशील, सारतत्त्वका ज्ञान होता है, और यही सच्चा-ज्ञान (=तत्त्वज्ञान) है। भारतमें सामान्यके जबर्दस्त दुस्मन बौद्ध रहे हैं, क्योंकि इसमें उन्हें नित्यवादकी स्थापनाकी छिपी कोशिश मालूम होती थी। नैयायिक, व्यक्ति, आकृति, जाति तीनोंको पदार्थ^२ मानते थे। प्रत्यक्षवादी कहते थे कि सत्ता व्यक्तियोंकी ही है, दिमागसे बाहर विज्ञान या जातिकी तरहकी किसी चीजका अस्तित्व नहीं पाया जाता; अन्तस्थेनने कहा था—“मैं एक अश्व (=घोड़ा) तो देखता हूँ, किंतु अश्वता (सामान्य) को नहीं देखता।” पिथागोर “आकृति” पर

जोर देता था, यह हम बतला चुके हैं; अफलातून सामान्यका पक्षपाती था। वह परिवर्तनशील विषयकी तहमें अपरिवर्तनशील एक-रस-तत्त्वको साबित करना चाहता था, जिसके लिये सामान्य एक अच्छा हथियार था। इस रहस्यसे बौद्ध नैयायिक अच्छी तरह वाकिफ थे, इसीलिये धर्मकीर्तिको हम सामान्यकी बुरी गति बनाते देखेंगे। अफलातून कहता था—वस्तुओंका आदिम, अनादि, अगोचर, मूल-स्वरूप^१ वस्तुओंसे पहिले उनसे अलग तथा स्वतंत्र मौजूद था। वस्तुओं में परिवर्तन होते हैं, किन्तु इस मूल-रूपपर उसका कोई असर नहीं पड़ता। अश्व एक खास पिंड है, जिसको हम आँखों से देखते, हाथोंसे छूते या दूसरी इंद्रियोंसे प्रत्यक्ष करते हैं; किन्तु वर्तमान, भूत और भविष्यके लाखों, अनगिनत अश्वोंके भीतर अश्वपन (=अश्व-सामान्य) एक ऐसी चीज पाई जाती है, जो अश्व-व्यक्तियोंके मरनेपर भी नष्ट नहीं होती, वह अश्व-व्यक्तिके पैदा होनेसे पहिले भी मौजूद रही। अफलातून इस अश्वता या अश्वसामान्यको अश्व-वस्तुका आदिम, अनादि, अगोचर मूल-स्वरूप, अश्ववस्तुसे पहिले, उससे अलग, स्वतंत्र, वस्तु; परिवर्तनसे अप्रभावित, एक नित्य-तत्त्व सिद्ध करना चाहता है। वह कहता है—व्यक्तिके रूपमें जिन वस्तुओंको हम देखते हैं, वह इन्हीं अनादि मूल-स्वरूपों—सामान्यों (अश्वता, गोता) के प्रतिबिम्ब या अपूर्ण नकल हैं। व्यक्तियाँ आती-जाती रहेगी, किन्तु विज्ञान या मूलस्वरूप (=सामान्य) सदा एक-रस बने रहेंगे, मनुष्य व्यक्तिगत तौरसे आते-जाते रहेंगे, किन्तु मनुष्यसामान्यके—मनुष्य-जाति—सदा मौजूद रहेगी।

विज्ञान^२—एक-दूसरेसे सम्बद्ध हो विज्ञान एक पूर्ण काया बनाते हैं, जिसमें भिन्न-भिन्न विज्ञानोंके अपने स्थान नियत हैं। अफलातूनका समाज दासों और स्वामियोंका समाज था, जिसमें अपने स्वार्थोंके कारण जबर्दस्त आन्तरिक विरोध था। ऐसे विरोधोंको मौखिक काव्यमयी व्याख्या द्वारा अफलातूनने दूर ही नहीं करना चाहा था, बल्कि उससे कुछ सदियों पहिले

भारतके ऋषियोंने भी उसी अभिप्रायसे पुण्यसूक्त बनाकर ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्रकी सिर, बाहु, जाँघ, पैरसे उपमा दे, सामाजिक शान्ति कायम करनी चाही थी। दर्शन-क्षेत्रमें दस तरह की उपमासे अफलातून विज्ञानोंके उँचे-नीचे दर्जे कायम करना चाहता है। सबसे श्रेष्ठ (=उच्चतम) विज्ञान, ईश्वर-विज्ञान है, जो कि बाकी सभी विज्ञानोंका स्रोत है। यह विज्ञान महान् है, इससे परे और कोई दूसरा महान् विज्ञान नहीं है।

दो संसार—संसारमें दो प्रकारके तत्त्व हैं, एक विज्ञान (=मन) दूसरा भौतिक तत्त्व। किन्तु इनमें विज्ञान ही वास्तविक तत्त्व है, वही अनर्घतम पदार्थ है, हर एक चीज़का रूप और सार अन्तमें जाकर इसी तत्त्व (=विज्ञान) पर निर्भर है। विश्वमें वही नियमन और नियन्त्रण करना है। दूसरे भौतिक तत्त्व, मूल नहीं, कार्य, चमत्कारक नहीं, सुस्त, चेतन नहीं, जड़, स्वेच्छा-शक्ति नहीं, अनिच्छित-शक्तिकी शक्तिशाली हैं, वे इच्छा बिना ही विज्ञानके दास हैं, विज्ञानकी आज्ञापर नाचते हैं, और किसी तरह भी हो विज्ञानकी छाप उनपर लगती है। यही मूलस्वरूप (विज्ञान) सक्रिय कारण है, भौतिक तत्त्व सहयोगी कारण हैं।

ईश्वर—उच्चतम विज्ञान ईश्वर (विधाता=देमीउर्ग)^१ है, यह कह आये है। अफलातून विधाताकी उपमा मूर्तिकारसे देता है। विधाता मानव-मूर्तिकारकी भाँति विज्ञान-जगत् (मानसिक दुनिया) में मौजूद नमूने (मूल-स्वरूप, सामान्य) के अनुसार भौतिक-विश्वको बनाता है। विज्ञानके अनुसार जहाँ तक ईश्वर उसके लिये सम्भव है, वह एक पूर्ण विश्व बनाता है, इतनेपर भी यदि विश्वमें कुछ अपूर्णता दिखाई पड़ती है, तो मूर्तिकारको दोष न देना चाहिए, क्योंकि आखिर उसे भौतिक तत्त्वोंपर काम करना है, और भौतिक तत्त्व विधाताकी कृतिमें बाधा डालते हैं। पीछ आनेवाले हमारे नैयायिकोंकी भाँति विधाता (=देमीउर्ग) जनक नहीं इजीनियर (वास्तुशास्त्री) है। वह स्वयं उच्चतम विज्ञान है, किन्तु साथ ही भौतिक

१. Demiurge.

तत्त्व भी पहिलेसे मौजूद है—भौतिक-जगत् और विज्ञान-जगत्—यह दो दुनियाएँ पहिलेसे मौजूद है। इन दोनोंमें संबंध जोड़ने—विज्ञानके रूपमें मौजूद मूल-स्वरूपों (=सामान्यो) के अनुसार भौतिक तत्त्वोंको गढ़नेके लिये एक हस्तीकी जरूरत थी, विधाता वही हस्ती है। वही बाह्य और अन्तर-जगत्की सधि कराता है। अफलातूँका विधाता 'शिव' (=अच्छा) है, उसकी वह सूर्यसे उपमा देता है—सूर्य वस्तुओंके बढ़ने (बनने) का भी स्रोत है और उस प्रकाशका भी जिससे उनका ज्ञान होता है। इसी तरह 'शिव' सभी वस्तु—सत्यो, और तत्सबही हमारे ज्ञानका भी स्रोत है।

दर्शनकी विशेषता—अफलातूँका दर्शन बुद्धिवादी है, क्योंकि वह ज्ञानके लिये इन्द्रिय-प्रत्यक्षपर नहीं, बुद्धिपर जोर देता है; प्रत्यक्ष जगत्से अलग, बुद्धिगम्य विज्ञान-जगत् उसका वास्तविक जगत् है। विज्ञानवादी तो अफलातूँ है ही, क्योंकि विज्ञान-जगत्, (=मूलस्वरूप)—ही उसके लिये एकमात्र सार है। बाह्यार्थवादी भी उसे कह सकते हैं, क्योंकि बाहरी दुनियाको वह निराधार नहीं, एक वास्तविक जगत् (=विज्ञानजगत्) का बाहरी प्रकाश कहता है। सारी दुनियाको मिलानेवाले महाविज्ञान (=ईश्वर) की सत्ताको स्वीकार कर वह ब्रह्मवादी भी है, किन्तु वह भौतिकवादी बिल्कुल नहीं है, क्योंकि भौतिक तत्त्व और उससे बनी दुनिया-को वह प्रधान नहीं गौण मानता है।

अफलातूँके सामाजिक, राजनीतिक विचारके बारेमें 'मानव-समाज' में कहा जा चुका है। वह समाजमें परिवर्तन चाहता था, किन्तु परिवर्तन ठोस मौजूदा समाजको लेकर नहीं, बल्कि मूल-स्वरूपके आधारपर।

३ - वस्तुवादी अरस्तू (३८४-३२२ ई० पू०)

अरस्तू बुद्ध (५६३-४८३ ई० पू०) से एक सदी पीछे स्तगिरामे पैदा हुआ था। उसका पिता निकोमाचु^१ सिकन्दरके बाप तथा मकदूनियाके

१. इतिर्या ३० पृष्ठ ११५, २२१-३, २७०-१ २. Nicomachus.

राजा फिलिपका राजवंश था। उसके बाल्य-कालमें अफलातूँकी ख्याति खूब फैली हुई थी। १७ वर्षकी उम्रमें (३६७ ई० पू०) अरस्तू अफलातूँकी पाठशालामें दाखिल हुआ और तबतक अपने गुरुके साथ रहा, जब तक कि (बीस वर्ष बाद) अफलातूँ (३४७ ई० पू० में) मर नहीं गया। फिलिपकी अपने लड़के सिकन्दर (३५३-३२३ ई० पू०) की शिक्षाके लिये एक योग्य शिक्षककी जरूरत थी। उसकी दृष्टि अरस्तूपर पड़ी। विश्व-विजयी सिकन्दरके निर्माणमें अरस्तूका खास हाथ था और इसका बीज बुँदनेके लिये हमें उसके गुरु अफलातूँ तथा परगगुरु मुक्रात तक जाना पड़ेगा। मुक्रात अपने स्वतंत्र विचारोंके लिये अथेन्सके जननिर्वाचित शासकोंके कोपका भाजन बना। अफलानू अपने समयके समाजसे असन्तुष्ट था, इसलिए उसमें परिवर्तन करके एक साम्यवादी समाज कायम करना चाहता था; लेकिन इस समाजकी बुनियाद वह धरतीपर नहीं डालना चाहता था। वह उसे 'विज्ञान-जगत्' से लाना चाहता था, और उसका शासन लौकिक-पुरुषोंके हाथमें नहीं, बल्कि लोकसे परे ख्याती दुनियामें उड़नेवाले दार्शनिकोंके हाथमें देना चाहता था। यदि अफलातूँको पता होता कि उसके साम्यवादी समाजकी स्थापनामें एक विश्व-विजेता महायक हो सकता है, तो १८वीं १९वीं सदीके यूरोपियन समाजवादियों—ग्रूथो* (१८०९-६५) आदिकी भाँति वह भी साम्यवादी राजाकी नलायत करता। अरस्तू बीस साल तक अपने गुरुके विचारोंको मृत्नता रहा, इसलिए उनका अमर उमपर होना जरूरी था। कोई ताज्जुब नहीं। यदि अफलातूँका साम्यवादी राज्य अरस्तू द्वारा हीनर सिकन्दरके नाम दिव्य-राज्य या चक्रवर्ती-राज्यके रूपमें पहुँचा। बुद्ध अपने साधुजंते मध्यमें पूरा आर्थिक साम्यवाद—जहाँ तक उपभोग सामग्रीका सम्बन्ध है—कायम करना चाहते थे, यदि वह सभव समझते तो शायद विस्तृत समाजमें भी उसका प्रयोग करते, किन्तु बुद्धकी वस्तु-वादिता उन्हें इस तरहके तजर्बे से रोकती थी। ऐसे विचारोंको रखते भी बुद्ध, चक्रवर्तीवाद—सारे विश्वका एक धर्मराजा होना—के बड़े प्रशंसक थे। हो सकता है

अरस्तूने भी अपने शिष्य सिकन्दरमें बाल्य-कालहीसे अपने और अपने गुरुके स्वप्नोंको सत्य करनेके लिये चक्रवर्तीवाद भरना शुरू किया हो। अरस्तूने अथेन्स आदिके प्रजातन्त्र ही नहीं देखे थे, बल्कि वह तीन महा-द्वीपोंमें राज्य रखनेवाले ईरानके चक्रवर्तियोंसे भी परिचित था। सवाल हो सकता है, यदि अरस्तूने सिकन्दरमें ये भाव पैदा किये, तो उसने विश्व-विजयके साथ दूसरे स्वप्नोंका भी क्यों नहीं प्रयोग किया? उत्तर यही है कि सिकन्दर दार्शनिक स्वप्नचारी नहीं था, वह अपने सामने यूनानियोंको अपने ठोस भालों, तलवारोंसे सफलता प्राप्त करते देख रहा था, इसलिये वह अपने स्वप्नचारी परमगुरुकी सारी शिक्षायें माननेके लिये बाध्य न था।

अरस्तू सिर्फ दार्शनिक ही नहीं, राजनीतिक विचारक भी था, वह तो इसीसे पता लगता है, कि ३२३ ई० पू० में सिकन्दरकी मृत्युके समय अथेन्समें मकदूनिया और मकदूनिया-विरोधी जो दो दल हो गये थे, अरस्तू उनमें मकदूनिया-विरोधी दलका समर्थक था। शायद अब उसे अपनी गलती मालूम हुई और तलवारके एकाधिपत्यसे अथेन्सका पहिलेवाला जनतांत्रिक बनिया-राज्य ही उसे पसन्द आने लगा। इस विरोधसे अथेन्सके स्वामी उसके विरुद्ध हो गये और अरस्तूको जान बचाकर बुबोइया भाग जाना पड़ा, जहाँ उसी साल (३२२ ई० पू०) उसकी मृत्यु हुई।

(१) दार्शनिक विचार—अरस्तूकी कृतियाँ विशाल हैं। अपने समय तक जितना ज्ञान-भण्डार समाजमें जमा हो चुका था, अरस्तूके ग्रन्थ उसके लिये विश्व-कोषका काम देते हैं। यही नहीं उसमें खुद भी मनुष्यके ज्ञान-भण्डारको बहुत बढ़ाया। अरस्तू अफलातूनके दार्शनिक विचारोंसे बिलकुल असहमत था, यह तो नहीं कहा जा सकता; क्योंकि वह विज्ञान-जगत्से इन्कार नहीं करता था। सुज्ञत और अफलातून की तरह, ज्ञानके लिये विज्ञानके महत्त्वको वह मानता था, किन्तु वह भौतिक-जगत्से अलग-थलग तथा एक मात्र प्रधान जगत् है; इसे वह माननेके लिये तैयार न था। बाहरी दुनिया (प्रत्यक्ष-जगत्) को समझनेके लिये, उसकी व्याख्याके लिये, अमर-जगत्

(विज्ञान-अंगत्) की उद्भूतको वह स्वीकार करता था। मुनिक दार्शनिक सिर्फ भौतिक पहलूपर जोर देते थे, पियागोर और अफलातून मूलस्वरूप या विज्ञान ('आकृति' या 'मूलस्वरूप') पर जोर देते थे, किन्तु अरस्तू दोनोंको अभिन्न अंग मानता था—'मूलस्वरूप' (विज्ञान) भौतिक तत्त्वों-में मौजूद है, और भौतिक तत्त्व 'मूलस्वरूपों' (विज्ञानों) में, सामान्य (=जाति) व्यक्तियोंमें मौजूद है, इन दोनोंको अलग समझा जा सकता है, किन्तु अलग नहीं किया जा सकता। अफलातून दार्शनिकके अतिरिक्त गणितशास्त्री भी था और गणितकी बाल्पनिक बिन्दु, रेखा, सख्या आदिकी छाप उसके दर्शनपर भी मिलती है। अरस्तू प्राणिशास्त्री भी था, इसलिए विज्ञानों और भौतिक-तत्त्वोंको अलग करके गहरी देखा जा सकता था। विज्ञान और भौतिक-तत्त्व, स्थिरता (एलिमातिक) और परिवर्तनशीलता (हरा-क्लिप्तु) का वह समन्वय करना चाहता था। वह सभी चीजोंमें विज्ञान (—मूलस्वरूप) और भौतिक तत्त्वोंको देखता था। मूर्तिमें सगममंर भौतिक तत्त्व है और उसके ऊपर जो आकृति लादी गई है, वह विज्ञान जो कि मूर्तिकारके दिमागमें निकला है। वनस्पति, पशु या मनुष्यमें शरीर-भौतिक तत्त्व है, और पाचन, बेदना आदि विज्ञान-तत्त्व। आकृतिके बिना कोई चीज नहीं है, पृथ्वी, जल, आग और हवा भी बिना आकृतिके नहीं है, ये भी मूल गुण—इक्षता, नमी, उष्णता, सर्दी—के भिन्नभिन्न योगोंसे बने हैं। साध्यके दिखमान मस्करणमें इन्हीं मूलगुणोंको तन्मात्रा कहकर उन्हें भूतोंका कारण कहा गया और यह अरस्तूके इसी ख्यालसे लिया गया मालूम होता है। भौतिक तत्त्व वह है जिनमें वृद्धि या विकास हो सकता है, यद्यपि यह वृद्धि या विकास एक सीमा रखता है। पत्थरका खंड किसी तरहकी मूर्ति बन सकता है, किन्तु वृक्ष नहीं बन सकता। एक पीघा या अमोला बड़केर पीपल बन सकता है, किन्तु पशु नहीं बन सकता। इस विचार-धाराने अरस्तूको जाति-स्थिरताके सिद्धान्तपर पहुँचा दिया और वह समझने लगा कि जातियोंमें परिवर्तन नहीं होता। इस धारणा-ने अरस्तूको प्राणिशास्त्रमें और आगे नहीं बढ़ने दिया और वह उन्नीसवीं

सदीके महान् प्राणिशास्त्रीय आविष्कार जाति-परिवर्तन^१ तक नहीं पहुँच सका। इतना होते हुए भी एक पाँतीमें न सही अलग-अलग पाँतियोंमें हुए विकास और उनके सादृश्यकी ओर ध्यान दिये बिना वह नहीं रह सकता था। छोटी-छोटी प्राणि-जातियोंकी पाँतीसे क्रमशः आगे बढ़ती प्राणि-जातियोंके उच्च-उच्चतर विकासको उसने देखा। विज्ञान (= मूलस्वरूप)-रहित भौतिक तत्त्वोंका विकास उतना गहरा नहीं है, जितना कि विज्ञान-युक्त तत्त्वोंका। इस विकासका उच्चतम रूप वह है जिससे आगे विकासकी गुंजाइश नहीं। अतएव जो भौतिक तत्त्वकी परिभाषामें आ नहीं सकता, वह ईश्वर है। वह अफलातूनका अपरिवर्तनशील विज्ञान सिर्फ यही ईश्वर है, जो कि अस्तुके विचारसे विधाता (कर्ता) नहीं है, क्योंकि विज्ञान और भौतिक तत्त्व हमेशामें वहाँ मौजूद थे। तो भी, जैसे भी हो, सभी वस्तुओंका खिचाव ईश्वरकी ओर है। दुनियाकी चाह वह है और उसकी उपस्थिति मात्रसे वस्तुएँ ऊँचे विक्रमकी ओर अग्रसर होनी हैं।^२ वह विश्वका अचल चालक है, “यह उसका प्रम ही है जो जगत्को चला रहा है।”

अस्तु चार प्रकारके कारण मानता है—(१) उपादान कारण—जैसे घड़ेके लिये मिट्टी (२) मूल-स्वरूप या विज्ञान कारण—जिन नियमोंके अनुसार कार्य (—घड़ा) बनता है (३) निमित्त कारण^३—जिमके द्वारा उपादान कारण कार्यकी शकल लेता है जैसे कुम्हार आदि, (४) अंतिम कारण या प्रयोजन—जिमके लिये कि कारण बना। पहिले और तीसरे कारणोंको भारतीय नैयायिकों ने लिया है। अस्तुका यह भी कहना है कि हर कायको चारों तरहके कारणोंकी जरूरत नहीं, कितनोंके लिये उपादान और निमित्त कारण ही काफी होते हैं।

१ देखो ‘विश्वकी रूपरेखा’ प्रकाशक किताब महल, इलाहाबाद

२ यह कल्पना सांख्यके पुरुषसे मिलती-जुलती है, यद्यपि अनीश्वरवादी सांख्य एककी जगह अनेक पुरुष मानता है। ३ Efficient cause.

(२) ज्ञान—अरस्तूका कहना था—ज्ञानकी प्राप्तिके लिये यह जरूरी है कि हम अपनी बुद्धिसे ज्यादा अपनी इन्द्रियोपर विश्वास रखें, और अपनी बुद्धिपर उसी वक्त विश्वास करे जब कि उसका समर्थन घटनायें करती हो। सच्चा ज्ञान सिर्फ घटनाओंका परिचय ही नहीं बल्कि यह भी जानना है कि किन वजहों, किन कारणों या स्थितियोंसे वैसा होता है। जो विद्या या दर्शन आदिम या चरम कारणपर विचार करता है, उसे अरस्तू प्रथम दर्शन कहता है, आज-कल उसे ही अध्यात्मशास्त्र कहते हैं। अरस्तू तर्कशास्त्रके प्रथम आचार्योंमें है। उसके अनुसार तर्कका काम वह तरीका बतलाना है, जिससे हम ज्ञान तक पहुँच सकें। इस तरह तर्क, दर्शन तक पहुँचनेके लिये सोपान (=सीढ़ी) है। चिन्तन या जिस प्रक्रियासे हम ज्ञान प्राप्त करते हैं, उसका विश्लेषण तर्कका मुख्य विषय है। तर्क वस्तुतः शुद्ध चिन्तनकी विद्या है। हमारे चिन्तनका आरम्भ सदा इन्द्रिय-प्रत्यक्षसे होता है। हम पहिले विशेषकी जानते हैं, फिर उससे सामान्यपर पहुँचते हैं—अर्थात् पहिले अधिक ज्ञातको जानते हैं, फिर उससे और अधिक ज्ञात और अधिक निश्चितको। हम पहिले अलग-अलग जगह रसोई-घरमें, श्मशानमें (इज्जतमें भी) धूपके साथ आगको देखते हैं, फिर हमारी सामान्य धारणा बनती है—जहाँ-जहाँ घुआँ झाता है, वहाँ-वहाँ आग होती है।

अरस्तू अपने तर्क शास्त्रके लिये दस और बही आठ प्रमेय^१ (ज्ञानके विषय) माने हैं—(१) वह क्या है यानी द्रव्य (मनुष्य), (२) किनसे बना है यानी गुण, (३) वह किनसे बड़ा है यानी परिमाण (३॥ हाथ) (४) क्या सबल रखता है यानी सम्बन्ध (बहुतर दुगना), (५) वह कहाँ है, बिशा या देश (सड़क पर), (६) कब होता है यानी काल; (७) किस तरह है, यानी आसन (लेटा या बैठा), (८) किस तरह है यानी स्थिति (कपडे पहिने या हथियार-बन्द), (९) वह क्या करता है

यानी कर्म (पढ़ता है), (१०) क्या परिणाम है यानी निष्कियता (कुछ नहीं करता)। इनमें द्रव्य, गुण, कर्म, वैशेषिकके छ पदार्थोंमें मौजूद हैं, काल, दिशा उसके नौ द्रव्योंमें है, बाकीमेंसे भी कितनोंका जिक्र वैशेषिक और न्याय करते हैं। सिकन्दरके आक्रमणसे पहिलेके किसी भारतीय ग्रंथमें इन बातोंका विवेचन नहीं आया है जिससे कहना पड़ता है कि यह हमारे दर्शनपर यवनआचार्योंका ऋण है। इसपर हम आगे कहेंगे।

अरस्तू व्यक्ति या विशेषको वास्तविक द्रव्य मानता है, हाँ यह व्यक्ति बदलता या जीर्ण होता रहता है—सभी चीजें जिनका हम साक्षात्कार कर सकते हैं, परिवर्तनशील होती हैं। भूत या विज्ञान दोनों न नये उत्पन्न होते हैं और न सदा के लिये लुप्त होते हैं, वे वस्तुओंके अनादि सनातन मूलतत्त्व हैं। परिवर्तन या वृद्धि शून्यमें नहीं हो सकती, इनका कोई आश्रय या आधार होना चाहिए। वहीं परिवर्तन-रहित कूटस्थ आधारभूत और विज्ञान ('मूलस्वरूप') हैं। भूत और विज्ञानके मिलनेसे ही परिवर्तन और गति (=ह्यकत) होती है। अरस्तू गतिके चार भेद बतलाता है—(१) द्रव्य-संबन्धी गति—उत्पादन, विनाश, (२) परिमाण-सम्बन्धी गति—सयोग, विभागसे पिड़के परिमाणमें परिवर्तन, (३) गुण-संबन्धी गति—एक चीजका दूसरी चीजमें परिवर्तन—दूधका दही, पानीका बर्फ बनना, (४) देश-सम्बन्धी गति—एक जगहसे दूसरी जगह जाना।

अरस्तू दाशनिक होनेके अतिरिक्त एक बहुत बड़ा प्राणि-शास्त्री भी था, यह बतला आये है। उसका पिता स्वयं वैद्य था और वैद्योंका प्राणि-शास्त्रसे परिचय होना जरूरी है। हिप्पोक्रेट^१ और उसके अनुयायियोंने प्राणिशास्त्र-संबन्धी ग्रन्थोंका ई० पू० पाँचवीं सदीभ आरम्भ किया था। अरस्तूने उन्हें बहुत आगे बढ़ाया और एक तरह जीवन-विकास सिद्धान्तका उमें प्रवर्तक कहना चाहिए। अरस्तूके प्राणिशास्त्रीय कार्योंको

उसके शिष्य थ्योफास्तु' (३९०-२८५ ई० पू०) ने जारी रखा, किन्तु आगे फिर दो सहस्र शताब्दियोंके लिये वह रुक गया। डाबिनेने अरस्तूकी प्राणिशास्त्रीय संवेष्टनाओंकी बहुत दाद दी है।

यूनानी दार्शनिकोंका ऋणी होना हमारे यहाँके कितने ही विद्वानोंकी बहुत खटकता है। वह साबित करना चाहते हैं कि भारतने बिना दूसरी जातियोंकी सहायताके ही अपने सारे ज्ञान-विज्ञानको विकसित कर लिया; और इसीलिए जिन सिद्धान्तोंके विकासके प्रवाहकी हमारे तथा यूनानियोंके सम्पर्कसे पहिले लिखे गये भारतीय साहित्यमें गन्ध तक नहीं मिलती, उसके लिये भी जबर्दस्त खींचा-तानी करते हैं। हमें याद रखना चाहिए कि जब सिकन्दर भारतमें (३२३ ई० पू०) आया था तब यूनान दर्शन, कला, साहित्य आदिमें उन्नतिके शिखरपर पहुँचा हुआ था। उस समय, और बादमें भी लाखों यूनानी हमारे देशमें आकर सदाके लिये यही रह गये और आज वह हमारे रक्त-मांसमें इस तरह घुल-मिल गये हैं कि उसका पता जाँचसे नहीं इतिहासके ज्ञानसे ही मिलता है। जिस तरह चुपचाप यूनानियों का रुधिर-मांस हमारा अभिन्न अंग बन गया, उसी तरह उनके ज्ञानका बहुत-सा हिस्सा भी हमारे ज्ञानमें समा गया। गंधार-मूर्तिकलामें जिस तरह यवन-कलाकी स्पष्ट और गुप्त मूर्ति-कलामें अस्पष्ट छाप देखते हैं, उसी तरह हमें यह स्वीकार करनेसे इन्कार नहीं करना चाहिए कि हमारे मठोंमें साबु-भिज्जु और हमारी पाठशालाओंमें अब्यापक बनकर बैठे शिक्षित सम्प्रदाय यूनानी हमारे लिए अपने विद्वानोंका भी कोई तोहफा लाये थे।

§ ४—यूनानी दर्शन का अन्त

सेरोनियाके युद्ध (३३८ ई० पू०) में यूनानने मकदूनियासे हार खाकर अपनी स्वतन्त्रता गँवाई। इसने यूनानकी आत्माको इतना चूर्ण कर दिया

कि वह फिर न सौमल सका। अरस्तू यद्यपि ३२२ ई० पू० तक जीता रहा, किन्तु उसके बहुतसे महत्त्वपूर्ण दार्शनिक चिन्तन पहिले ही हो चुके थे। पराजित यूनान हेराक्लितु, देमोक्रितु, अफ्लातूँ, अरस्तूके जैसे स्वच्छन्द सजीव दर्शनको नहीं प्रदान कर सकता था—अरयीके साथ “राम-नाम सत” ही निकलता है। यद्यपि अरस्तूकी मृत्युके बाद कई शताब्दियों तक यूनानी दर्शन प्रचलित रहा किन्तु वह “राम-नाम-सत” का दर्शन था। विपदासे पडे लोग अपने अवसादको धर्म या आचार-सम्बन्धी शिक्षासे हटाना चाहते हैं। चाहे बुद्धिवादी स्तोइकोंको^१ ले लीजिए या भौतिकवादी एपीकुरियोको^२ अथवा सन्देहवादियोको, सभी जीवनकी आचार और धर्म-संबंधी समस्याओंमें उलझे हुए हैं; और उनका अवसान चित्तकी शान्ति या बाहरी बंधनोसे मुक्तिके उपाय सोचनेके साथ होता है।

१ - एपीकुरीय भौतिकवाद

एपीकुरीयोके अनुसार दर्शनका लक्ष्य मनुष्यको सुखी जीवनकी ओर ले जाना है। इनका दर्शन देमोक्रितुके यांत्रिक परमाणुवादपर आधारित था—विश्व असह्य भौतिक परमाणुओंकी पारस्परिक क्रिया-प्रतिक्रियाका परिणाम है। उसके पीछे कोई प्रयोजन या ज्ञानशक्ति काम नहीं कर रही है। हर वक्त चलते रहते, एक दूसरेसे मिलते अलग होते इन्ही परमाणुओंके योगसे मनुष्य भी बना, वह सदा परिवर्तित होता एक प्रवाह है। जीवनके अन्तमें ये परमाणु फिर बिखर जायेंगे; इसलिए मनुष्यको सुख या आनन्द प्राप्त करनेका अवकाश इस जीवनसे परे नहीं मिलेगा, जिसके लिए कि उसे इस जीवनको भुला देना चाहिए। अतएव मनुष्य को आनन्द प्राप्त करनेकी कोशिश यहाँ करनी चाहिए और जो तरीके, नियम, समय उसके जीवनको सुखमय बना सकते हैं, उन्हें स्वीकार करना चाहिए। एपीकुरीय दार्शनिक, इस प्रकार भोगवादी थे, किन्तु

उनका भोगवाद सिर्फ व्यक्तिके लिये ही नहीं, समाजके लिये भी था; इसलिए उसे सर्वांग वैयक्तिक स्वार्थ नहीं कहा जा सकता। यदि दूसरोंके सुखवाद और इनके सुखवादमें फर्क था तो यही, कि जहाँ दूसरे परलोक—परजन्ममें वैयक्तिक सुखके चाहक थे, वहाँ एपिकुरीय इसी लोक, इसी जन्ममें मनुष्य—व्यक्ति और समाज दोनों—को सुखी देखना चाहते थे।

एपिकुरुस^१ (३४१-२७० ई० पू०)—यूनानी भोगवादका सस्थापक एपिकुरुस, समीत् द्वीपमें अथेन्स-प्रवासी माँ-बापके घरमें पैदा हुआ था। अध्ययनकालमें उसका परिचय देमोक्रिटुके दर्शन—परमाणुवादसे हुआ, जिसके आधारपर उसने अपने दर्शनका निर्माण किया और उसके प्रचारके लिये ३०६ ई० पू० में (बुद्धके निर्वाणसे पीने दो सौ वर्ष बाद) अथेन्समें अपना विद्यालय कायम कर मृत्यु (२७० ई० पू०) तक अध्ययन-अध्यापन करता रहा। अपने जीवनमें ही उसके बहुतसे मित्र और अनुयायी थे, और पीछे तो उनकी सख्या और बढ़ी। उनमें अपने सुखसे सुख माननेवाले भी हो सकते हैं, जिनके कि उदाहरणको लेकर दूसरोंने एपिकुरीयवादको भी चार्वाककी भाँति “ऋणं कृत्वा घृतं पिबेत्” माननेवाला कहकर बदनाम करना शुरू किया।

एपिकुरुसका कहना था कि, “यदि अपनी इन्द्रियोंपर विश्वास न करे, तो हम किसी ज्ञानको नहीं प्राप्त कर सकते। इन्द्रियाँ कभी-कभी गलत खबरे देती हैं, किंतु उन गलतियोंको पुनः-पुनः प्रयोग करके अथवा दूसरोंके तजर्बेसे दूर किया जा सकता है।” इस प्रकार एपिकुरुस हमारे यहाँ के चार्वाक-दर्शनकी भाँति प्रत्यक्ष-प्रमाणपर बहुत अधिक जोर देता था।

२ — स्तोइकोंका शारीरिक (ब्रह्म)वाद

स्तोइकोंका दर्शन, **क्सेनोफेन**^२ (५७०-४८० ई० पू०) के जगत्-शारीरिक-ब्रह्मवादकी ही एक शाखा थी। हम कह आये हैं कि पियागोर स्वयं

१. Epicurus.

२. Xenophanes.

भारतीय दर्शनसे प्रभावित हुआ था, और खेनोफेन उसीका उत्तराधिकारी था; इस प्रकार स्तोइकोंकी शिक्षामें भारतीय दर्शनकी छाप हो, यह कोई अचरजकी बात नहीं। ३३२ ई० पू० में सिकन्दरने मिश्रमें सिकन्दरियां नगर बसाया था, जो पोछे तीनों महाद्वीपोंका जबर्दस्त व्यापारिक केन्द्र ही नहीं बन गया, बल्कि वह तीनों द्वीपोंकी उच्चतम सस्कृति, दर्शन, तथा दूसरे विचारोंके आशान-प्रदानका भी केन्द्र बन गया। सिकन्दरिया स्तोइकोंका एक केन्द्र था, इसलिए पूर्वीय विचारोंसे परिवर्तित होनेके लिये यहाँ उन्हें बहुत सुभीता था।

अरस्तू द्वैतवादी था, विज्ञान और भूत दोनोंको अनादि मानता था। ईश्वर उसके लिये निमित्त कारण था। स्तोइकोने द्वैतवादमें परिवर्तन किया और रामानुजके दर्शनकी भाँति माना कि ब्रह्म (ईश्वर) अभिन्न-निमित्त-उपादान-कारण है, अर्थात् ब्रह्म और जगत् दो नहीं हैं, जगत् भगवान्का शरीर, एक सजीव शरीर है। भगवान् विश्वका आत्मा (लोगो^१) है। जीवनके सभी बीज या कोट उसमें मौजूद है। उसीके भीतर सृष्टिको सारी शक्ति निहित है।

जेनो—(३३६-२६४ ई० पू०)—एलियातिक जेनो (४९०-३० ई० पू०) के १०६ वर्ष बाद साईप्रसमें स्तोइक दर्शनका आचार्य दूसरा जेनो पैदा हुआ था। साईप्रस युरोपसे ज्यादा एसियाके नजदीक है, उसी तरह जेनोका स्तोइक-दर्शन भी एसियाके ज्यादा नजदीक है। ३०४ ई० पू० में जेनोने अपना विद्यालय 'स्तोआ पोईकिले'^२ (=नुकीली अटारी) पर खोला, जिसकी वजहसे उसके सम्प्रदायका नाम ही 'स्तोइक' (नुकीला) पड़ गया। जेनोके बाद स्तोइक दर्शनका आचार्य क्लियन्य^३ (२६४-२३२ ई० पू०) हुआ। यह फोनीसीय व्यापारी दार्शनिक अशोकका समकालीन था।

स्तोइक तर्कके जबर्दस्त पक्षपाती थे। उनका कहना था—“दर्शन एक खेत है; जिसकी रक्षाके लिए तर्क एक काँटोंकी बाड़ है, भौतिक-शास्त्र

१. Logos.

२. Stoa Poikile.

३. Cleanthes.

कोतकी मिट्टी और आचार-साधन फल है।” तर्ककी बाढ़का क्याल हमारे न्यायने स्तोइकोसि ही लेकर कहा है—“तर्क तत्त्व-निश्चयकी रक्षाके लिये काटिकी बाढ़ है।”

स्तोइक एपीकुरीयोसि इस बातमें एकमत थे कि हमारे सभी ज्ञानका आधार इन्द्रिय-प्रत्यक्ष है।—हमारा ज्ञान या तो प्रत्यक्षसे आता है या उससे प्राप्त साधारण विचार या ज्ञानसे। किसी बातको सब तभी मानना चाहिए, जब कि वस्तुएँ उसकी पुष्टि करती हैं। साइस (=विद्या) सच्चे निर्णयोंका एक ऐसा सुसंगठित ज्ञान है, जो एक सिद्धान्तका दूसरे सिद्धान्तसे सिद्ध होना जरूरी कर देता है।

स्तोइक उसी वस्तुको सच्ची मानते हैं, जो क्रिया करती है या जिस पर क्रिया होती है। जो क्रिया-शून्य है उसकी सत्ताको वह स्वीकार नहीं करते। इसीलिए शुद्ध चिन्ता (=ईश्वर) को वह अस्तुकी भाँति निष्क्रिय नहीं मानते। ईश्वर और जगत् जब शरीर और शारीरिक तौरपर अभिन्न हैं तो शरीर (=जगत्) की क्रिया शारीर (=ईश्वर) की अपनी ही क्रिया है। भौतिक तत्त्वोंके बिना शक्ति नहीं और शक्तिके बिना भौतिक तत्त्व नहीं मिल सकते, इसलिए भौतिक-तत्त्वको सर्वत्र शक्ति (=ईश्वर) से व्याप्त मानना चाहिए। यह क्याल उपनिषद्के अत्यर्यामीवाद^१से कितना मिलता है, इसे हम आगे देखेंगे। स्तोइकोका यह अग-अगी अवयव-अवयवी वाला सिद्धान्त वेदातके सूत्रों, उसकी बोधायनवृत्ति तथा रामानुज-भाष्यमें भी पाया जाता है। इसका यह मतलब नहीं कि शरीर-शारीरी भाव उपनिषद्में है ही नहीं। यह भाव वहाँ बा, किन्तु उसे स्तोइकोने और तर्क-सम्मत बनानेके लिये जो युक्तियाँ दी, उनसे बादरायण, बोधायन आदिने फायदा उठाया—ऐसा मालूम होता है।

सुग्रेसे कुछ वस्तुएँ भी अगवान्के अग हैं, वह एक और सब है। प्रकृति, ईश्वर, भाग्य, अवितर्क्यता एक ही हैं। जब प्रकृति ईश्वरसे अभिन्न

१. “तत्त्वाव्यवसायसंस्तराचार्य कण्ठकशास्त्रावरणवत्।” न्यायसूत्र ४:२:५०

है, तो हमारे जीवनके लिये सबसे अच्छा आदर्श प्रकृति ही हो सकती है, इसीलिए स्तोइक प्राकृतिक जीवनके पक्षपाती थे। सभी प्राणी चूँकि ईश्वर-प्रकृति-वर्द्धितकी ही सन्तानें या बग हैं, इसलिए स्तोइक विश्वभ्रातृ-भावके माननेवाले थे—“सभी मनुष्य भाई-भाई हैं और ईश्वर सबका पिता है।”—एपिक्तेतुने कहा था।

स्तोइक दर्शनका प्रचार कई शताब्दियों तक रहा। रोमन सम्राट् मर्कस औरेलियस (१२१-१८० ई०)—जो नागार्जुनका समकालीन था—स्तोइकोंका एक बहुत बड़ा दार्शनिक समझा जाता है। ईसाई-धर्मके आरम्भिक प्रचारके समय उपरले वर्गमें स्तोइकवादका बहुत प्रचार था, किन्तु ऐसे गम्भीर तर्क-कंटक-शास्त्रा-रक्षित दर्शनको हटाकर ईसाइयतकी बच्चोंकी कहानियाँ अपना अधिकार जमानेमें कैसे सफल हुई, इसका कारण यही था कि कहानियाँ पृथ्वीके ठोस पुत्रों—निम्न श्रेणीके मजदूरों गुलामों—में फैलकर शक्ति बन, उनके हाथों और हृदयको संघर्ष करनेके लिए मजबूत कर रही थी; जब कि हवामे उड़नेवाले राजाओं और जमीरोंका ब्रह्म-दर्शन गरीबोंके पसीनेकी कमाईको लाकर मोटे हुए उनके शरीरके लिए लवण-भास्करका काम दे रहा था। ख्याली जगत् और वास्तविक जगत्का जहाँ आपसमें मुकाबला होता है, वहाँ परिणाम ऐसा ही देखा जाता है।

३ — सन्वेहवाद

“हम वस्तुओंके स्वभावको नहीं जान सकते। इन्द्रियाँ हमें सिर्फ इतना ही बतलाती हैं कि चीजें कैसी देख पड़ती हैं, वह वस्तुतः क्या हैं इसे जानना सम्भव नहीं है।”

पिरहो (३६५-२७० ई० पू०)—पिरहो एलिस् (यूनान) में अरस्तू (३८४-३२२ ई० पू०) से उन्नीस साल बाद पैदा हुआ था। जेनो की भाँति पिरहोको भी देमोक्रिटुके ग्रन्थोंने दर्शनकी ओर खींचा। जब मिकन्दरने पूर्वकी दिग्विजय-यात्रा की, तो पिरहो भी उसकी फौजके साथ था। ईरानमें उसने पारसी धर्माचार्योंसे शिक्षा प्राप्त की थी।

भारतमें भी वह कितने ही साल रहा और वहाँके एक दार्शनिक सम्प्रदाय—जिसे यूनानी लेखक गिमनो-सोफी^१ नाम देते हैं—का उसने अध्ययन किया था। गिमनो जिनसे मिलता-जुलता शब्द मालूम होता है। बौद्ध और जैन दोनों अपने धर्म-संस्थापकको जिन (=विजेता) कहते हैं। लेकिन जहाँ तक पिरहोके विचारोका सम्बन्ध है, वह बौद्ध सिद्धान्तोका एकागीन विकास मालूम होता है, जिन्हे कि हम ईसाकी दूसरी सदीके नागार्जुनसे पाते हैं। नागार्जुनका शून्यवाद पुराने वैपुल्यवादियोंसे विकसित हुआ है, और वैपुल्यवादियोंके होनेका पता अशोकके समय तक लगता है। अशोक पिरहोकी मृत्यु (२७० ई० पू०) से एक साल बाद (२६९ ई० पू०) गद्दीपर बैठा था। इस तरह पिरहोके भारत आनेके समय वैपुल्यवादी मौजूद थे। भारतसे पिरहो एलिस् लौट गया। उसका विचार था—वस्तुओका अपना स्वभाव क्या है, इसे जानना असम्भव है। कोई भी सिद्धान्त पेश किया जावे, उतनी ही मजबूत युक्ति (=प्रमाण) के साथ ठीक उससे उल्टी बात कही जा सकती है, इसलिए अच्छा यही है कि अपना अन्तिम बौद्धिक निर्णय ही न दिया जावे, जीवनको इसी स्थितिमें रखना ठीक है। नागार्जुनके वर्णनमें हम इसकी समानताको देखेंगे, किन्तु इसमें नागार्जुनको पिरहोका ऋणी न मानकर यही मानना अच्छा होगा कि दोनोंका ही उद्गम वही वैपुल्यवाद, हेतुवाद या उत्तरापचवाद थे।

पिरहो ज्ञानको असाध्य साबित करनेके लिए कहता है—किन्तु किसी चीजको ठीक साबित करनेके लिए या तो उसे स्वतः प्रमाण मान लेना होगा जो कि गलत तर्क है, या दूसरी चीजको प्रमाण मानकर चलना होगा जिसके लिये कि फिर प्रमाणकी जरूरत होगी। नागार्जुनने 'विग्रह-व्यावर्तनी' में ठीक इन्ही युक्तियों द्वारा प्रमाणकी प्रामाणिकताका खंडन किया है।

ईश्वर-खंडन—पिरहोके अनुयायी स्तोइकोके ब्रह्म (=ईश्वर) वादका खंडन करते थे। स्तोइक कहते थे—“जगत्की सृष्टिमें सास प्रयोजन मालूम

१. Gymno-sophist.

होता है और वह प्रयोजन तभी हो सकता है, जब कि कोई चेतनशक्ति उसे सामने रखकर संसारकी सृष्टि करे। इस तरह प्रयोजनवादी ईश्वरकी हस्तीको सिद्ध करता है।^१ सदेहवादियोंका कहना था—“जगत्में कोई ऐसा प्रयोजन नहीं दीख पड़ता, वहाँ न बुद्धिपूर्वकता दिखाई पड़ती है, और न वह शिव सुन्दर ही है। बुद्धिपूर्वकता होती तो गलती कर-करके—हजारों ढाँचोंको नष्ट कर-करके—नये स्वरूपोंकी अस्थायी हस्तीके आनेकी जरूरत नहीं होती; और दुनियाको शिव सुन्दर तो बही कह सकते हैं जो सदा स्वप्नकी दुनियामें विचरण करते हैं। यदि दुनियामें यह बातें भी नहीं होती, तो भी उससे ईश्वर नहीं, स्वामाविकता ही सिद्ध होती। स्तोइक (और वेदान्ती भी) ईश्वरको विष्वात्मा मानते हैं। पिरहोके अनुयायी कहते थे कि “तब उसका मतलब है कि वह वेदना या अनुभव करता है। जो वेदना या अनुभव करता है, वह परिवर्तनशील है; जो परिवर्तनशील है, वह नित्य एक-रस नहीं हो सकता। यदि वह अपरिवर्तनशील एकरस है, तो वह एक कठिन निर्जीव पदार्थ है। और विष्वात्माको शरीरधारी माननेपर मनुष्यकी भाँति उसे परिवर्तनशील—नाशवान् तो मानना ही होगा। यदि वह शिव (अच्छा) है, तो वह मनुष्यकी भाँति आचारकी कसौटीके अन्दर आ जाता है, और यदि शिव नहीं, तो घोर है और मनुष्यसे निम्नश्रेणीका है। इस प्रकार ईश्वरका विचार परस्पर-विरोधी दलीलोंसे भरा हुआ है। हमारी बुद्धि उसे ग्रहण नहीं कर सकती, इसलिए उसका ज्ञान असम्भव है।”

पिरहोके बाद उसके दार्शनिक सम्प्रदायके कितने ही आचार्य हुए, जिनमें मुख्य थे—अर्कोसिलो^२ (३१५-२४१ ई० पू०), कन्योद^३ (२१३-१२९ ई० पू०), अस्कालोनका अन्तियोक^४ (६८ ई०), लारिस्साका फिलो^५ (८० ई०), क्लितोमाखु^६ (११० ई०)।

१. Arcosilaus. २. Carneodes. ३. Antiochus of Ascalon.
४. Philo of Larissa ५. Clitomachus.

सदेहवादके अनुयायी कितने ही अच्छे-अच्छे दार्शनिक विद्वान् होते रहे, किन्तु सभी स्तोइकोंकी भाँति आकाशविहारी थे, इनका काम ज्यादातर निवेधात्मक या ध्वसात्मक था, और सामने कोई रचनात्मक प्रोग्राम नहीं था। इसलिए ईसाइयतने इस्तोइकोंके साथ इन कोरे फिलासफ़रोका भी आत्मा कर दिया।

४ - नवीन-अफलातूनी दर्शन^१

पश्चिममें यूनानी दर्शनने अपने अन्तिम दिन नव-अफलातूनी दर्शनके रूपमें देखे। यह पाश्चात्य दर्शन और पौरस्त्व-योग, रहस्यवाद, अध्यात्म-शास्त्रका एक अजीब मिश्रण था और यवन-रोमन सम्प्रदायके पतन और मुड़ापेको प्रकट करता था। यूनानी दर्शनमें हम देख चुके हैं कि अफलातूनी लोकोत्तर विज्ञानवाद धर्म और अध्यात्मविद्याके सबसे अधिक नजदीक था।

ईसा-पूर्व पहली सदीमें रोम-साम्राज्यमें दो बड़े-बड़े शहर थे, एक तो राजधानी बिजन्तिउम्^२ या आधुनिक इस्ताबूल (कुस्तुन्तुनिया) और दूसरा मिश्र सिकन्दरिया। दोनों पूर्व और पश्चिमके वाणिज्य ही नहीं, संस्कृत, धर्म, दर्शन, कला सबके विनिमयके स्थान थे। बिजन्तिउम् या युरोपकी भूमिपर, किन्तु उसपर पश्चिमकी अपेक्षा पूरबकी छाप ज्यादा थी। सिकन्दरियाके बारेमें कह चुके हैं कि वह व्यापारका केन्द्र ही नहीं था बल्कि विद्याके लिये पश्चिमकी नालन्दा थी। ईसा-पूर्व पहली सदीमें लकाके 'रत्न-आलस्य चेत्य (क्वम्बेलि स्तूप, अनुराधपुर) के उद्घाटन-उत्सवमें सिकन्दरियाके बौद्ध भिक्षु चर्मरक्षित आनेका जिक्र^३ आता है, वह यही सिकन्दरिया हो सकती है, और इससे मालूम होता है कि ईसा-पूर्व तीसरी सदीमें अशोककी सहायतासे जो भिक्षु विदेशों और यवनलोक (यूनानी

१ Neo-platonism. २ Byzantium.

३. महावंश २९।३९ (अर्धत आगंव कीसत्वात्मका शिन्धी-अनुवाद, पृष्ठ १३९)।

साम्राज्य) में भेजे गये थे, उन्होंने सिकन्दरियामें भी अपना गठ कायम किया था। धर्म व्यापारका अनुगमन करता है, यह कहावत उस वक्त भी चरितार्थ थी। जहाँ-तहाँ विदेशोंमें भारतीय व्यापारी बस गये थे, जिसे उनके धर्म-प्रचारकोंको उस देशके विचार तथा समाजके बारेमें जाननेका ही अधिक सुभीता न होता था, बल्कि ये व्यापारी उनके मठोंके बनाने और शरीर-निर्वाहके लिये मदद देते थे। यूनानके राष्ट्रीय अघ पतन और निराशाके समय पूर्वीय साधुओं, योगियोंकी योग-तपस्या, संसारकी असरता परलोकवादकी ओर लोगों का ध्यान आकर्षित होता स्वाभाविक था, और हम देखते हैं कि हजारों शिक्षित, संस्कृत रोमक और यवन 'सत्य और निर्वाण' के साक्षात्कारके लिए सिकन्दरियासे रेगिस्तानका रास्ता लेते हैं। वहाँ वे दरिद्रता, उपवास, योग और भजनमें अपने दिन गुजारते हैं। दुनिया छोड़कर भागनेवाले इस समुदायमें सैनिक, व्यापारी, दार्शनिक, महात्मा सभी शामिल थे। यद्यपि सिकन्दरियामें अफलातून ही नहीं, अस्तूका यथार्थवादी दर्शन भी पड़ा-पड़ाया जाता था, किन्तु जो दुनियासे ऊब गये थे और जिन्हें सुधारका कोई रास्ता नहीं दिखाई पड़ता था, वे अफलातूनके विज्ञानवादको ही सबसे ज्यादा पसन्द करते।

पश्चिमी जगत्का उस समय भारतकी ही नहीं, ईरानकीभी पुरानी संस्कृतिसे सम्बन्ध था, बल्कि पासका-पड़ोसी होनेसे ईरानका सम्बन्ध ज्यादा नजदीकका था। ईरान, दर्शनकी उड़ानमें हमेशा भारतसे पीछे रहा। पिथागोर (५७०-५०० ई० पू०) और सिकन्दर (३५६-२३ ई० पू०) के समयसे ही भारत अपनी सम्पत्तिके लिये ही नहीं, दार्शनिकों और योगियोंके लिये भी मशहूर था। इसीलिए यूनानी दर्शनको नवीन अफलातूनीय दर्शनके रूपमें परिणत करनेका श्रेय भारतीय दर्शनको ही है। निराशावाद, रहस्यवाद, दुःखवाद, लोकोत्तरवाद वही उठते हैं, जहाँकी भूमि वहाँके समाजके नायकोंको असन्तुष्ट कर देती है—या तो बराबरके युद्ध, राज्यक्रान्ति और उनके कारण होनेवाले दुर्मिष, महामारी जीवनको कड़वा बना देते हैं, अथवा समाजके भीतरकी विषमता—गन्दगी, समृद्धि

गोर्खाकी 'अपने लम्बी' एक सम्प्रदायकीय नीति थी है। सातवीं-अठवीं सदी ई० पू० में भारतमें उपनिषद्वादी विचारधारा, रहस्यवाद, इन्हीं परिस्थितियोंमें पैदा हुआ था और अन्तर्गत में समाजिक अन्तर्गत स्वरता प्रदान कर भारतने इन विचार-धाराओंकी भी स्वीकृति प्रदान की। पीछे जाने वाले बौद्ध-जैन तथा दूसरे कई नवीन विचारधारा और रहस्यवादके नये संस्करण हैं, आसिर सामाजिक विकासके एक आनेपर भी बौद्धिक विकास तो भारतीयोंका कुछ होता ही रहा, जिसकी वजहसे निराशावाद और रहस्यवादकी भी नये रूप देनेकी जरूरत पड़ी। भारतने समाजकी नया करनेमें तो सिर सपाना नहीं चाहा, क्योंकि सदियों बीतती गई और गद-गिरा जमा होती रही—बढ़ते कर्जकी मुलतवी करने वाले ऋणीकी भांति उनका सफाया करना और मुस्किल हो गया। ऐसी विषम परिस्थितिमें विल्लोके सामने कबूतरके आंस मूंदने या सुतुर्गुंके बालूम मुंह छिपानेकी नीति आदमीको ज्यादा पसन्द आती है। भारतने निराशावाद-रहस्यवादको अपनाकर उसके उपनिषद्, जैन, बौद्ध, योग, वेदान्त, सैव, पांचरात्र, महा-यान तत्र-यान, भक्तिमार्ग, निर्गुणमार्ग, कबीरपन्थ, नानकपन्थ, सत्सी-समाज, ब्रह्म-समाज, प्रार्थनासमाज, आर्यसमाज, राधावल्लभीय, राधा-स्वामी आदि नये संस्करणोंको करके उसी विल्ली-कबूतर-नीतिका अनु-सरण किया।

भारतकी तरहकी परिस्थितिमें जब दूसरे देश और समाज भी आ पड़ते हैं, उस समय यही आजमूदा नुस्खा वहाँ भी काम आता है। आज यूरोप, अमेरिकामें जो बौद्ध, वेदान्त, ध्योसोफी, प्रेतविद्याकी चर्चा है, वह भी वही सुतुर्गुं नीति है—समाजके परिवर्तनकी अबह लोकसे 'भागने' का प्रयत्न है।

ईसापूर्व पहिली सदीका यवन-रोमका नायक-शासक समाज, भोग समृद्धिमें नाक तक डूबा, सामाजिक विषमता और बददीके कारण अनि-श्चित भविष्य तथा अजीर्णका शिकार था। वह भी इस परिस्थितिसे जान छुड़ाना चाहता था, इसके लिये उसका स्वदेशीय नुस्खा अफलातूँका दर्शन

काफी न था, उसके लिए और कड़ी बोलल जरूरी थी, जिसके लिए उन्होंने भारतीय रहस्यवाद-निराशावादको अफलातूनी दर्शनमें मिला दिया। इन्द्रियो द्वारा प्रत्यक्ष सारी दुनिया माया, भ्रम, इन्द्र-जाल है, मानस (विज्ञान) जगत् ही सच्चा है। सत्य और मानसिक शान्ति तभी मिल सकती है, जब कि मनुष्य जीवनसे अलग हो। एक लम्बे समय-यम-नियमके साथ, इसी जन्मकी नहीं, अनेक जन्मकी ससिद्धिके साथ उस अकथ, अज्ञेय, रहस्यमयी दुनियाको जाननेपर, हृदयकी गांठें टूट जाती हैं, सारे सशय छिन्न हो जाते हैं, लाखों जन्मके दोष (कर्म) क्षीण हो जाते हैं; उस पर-अपर (परले-उरले) को देख कर।”

नवीन-अफलातूनीय दार्शनिकोमे सिकन्दरियाका फिलो यूदियो^१ (ई० पू० २५ से ५० ई०) बहुत महत्त्व रखता है। उसने अफलातू और भारतीय दर्शनके साथ यहूदी शिक्षाका समन्वय करना चाहा, इसके लिए उसने यहूदी फरिस्तोको भगवान् और मनुष्यके बीच सम्बन्ध स्थापित करने वाले अफलातूनी विज्ञानका आलंकारिक रूप बतलाया।

लेकिन यह आलंकारिक व्याख्या उतनी सफल नहीं हुई, जिसपर इस कामको प्लोतिनु^२ (२०५-७१ ई०) ने अपने हाथमे लिया। नाशो-न्मुख भव्य प्रासादके कगूरे, मीनार, छत और दीवारें एक-एक ईंट करके गिरते हैं, वही हालत पतनोन्मुख सस्कृतिकी भी होती है। ईसाकी तीसरी सदीके आरम्भमे रोमन सस्कृति भी इस अवस्थामे पहुँच गई थी। प्लोतिनु उसका ही प्रतीक था। प्लोतिनु और उसके जैसे दूसरे विचारक भी वस्तु-स्थितिसे मुकाबिला करनेसे जी चुराना चाहते हैं। वह दुनियाकी सारी व्यवस्था—समाजकी, गदगियों—को जाननेकी काफी समझ रखते हैं, किन्तु अज्ञान, कायरपन या अपने समुद्रवर्गके स्वार्थके ब्यालसे उस व्यवस्थाके उलटनेमे योगदान नहीं करना चाहते, उन्हें इससे अच्छी वह स्थाली-दुनिया मालूम होती है, जिसका निर्माण बड़े यत्नके साथ अफलातूने किया था।

१. Philo Judaeus.

२. Plotinus.

नवीन अफलातूनीय दर्शनकी शिक्षा थी—“सभी चीजें एक अज्ञेय परमतत्त्व,^१ अनादि विज्ञान^२ से पैदा हुई हैं। परमात्मासे उनका सम्बन्ध बस्तुके तीरपर नहीं, बल्कि कल्पनाके तीर पर है, यही कल्पना करना उस परमतत्त्वके अस्तित्वका परिचायक है। परमतत्त्वके किसी युग्मको समझनेके लिये हमारे पास कोई इन्द्रिय या साधन नहीं है। इस परमतत्त्वसे एक आत्मा पैदा होता है, जिसे ईश्वर कहते हैं और जो विश्वका सृष्टिकर्ता है। शरकरके वेदान्तमें भी ईश्वर (परमात्मा)को परमतत्त्व मानते हैं। यह ईश्वर या “दिव्य विज्ञान” ध्यान करके अपने शरीरसे विश्व-आत्माको पैदा करता है, जो कि विश्वका भी आत्मा है, दुनियाके अनगिनत जीवात्माओंका भी। दुनिया अब तैयार हो गई है। किन्तु दिव्य-विज्ञानका काम इतनेसे समाप्त नहीं होता, वह लगातार आत्माओंको प्रकटकर इस देखनेकी दुनियामें भेज रहा है और जिन्होंने अपने सासारिक कर्तव्यको पालन कर लिया है, उन्हें अपनी मोदमें वापस ले रहा है।

अफलातूनी प्रयोग वा अनुभवसे ऊपर, बुद्धिको माना था, किन्तु नवीन-अफलातूनी समाधिके साक्षात्कार, आत्मानुभूति^३ को बुद्धिसे भी ऊपर मानते थे। प्लोतिनुने कहा—“उस सर्व महान् (परमतत्त्व) को बुद्धिके चिन्तनसे नहीं बल्कि अचिन्तनसे, बुद्धिसे परे जाकर जाना जा सकता है।”

इस रहस्यवादाने ईसाई-धर्म और सासकर ईसाई सन्त अगस्तिन (३५४-४३० ई०) पर बहुत प्रभाव डाला। जब भी पूर्वीय ईसाई चर्च (स्लावदेशोंकी ईसाइयत) पर भारतीय नवीन-अफलातूनीय दर्शनकी जबर-दस्त छाप है, योग, ज्ञान, वैराग्यका दौराही है। पश्चिमी रोमन कैथलिक चर्चको सन्त तामस् अक्विना (१२२५-७४ ई०) ने जमीनपर खानेकी कुछ कोशिश की, मगर रहस्यवादसे धर्मका पिंड छूट ही कैसे सकता है ?

१. Absolute. २. Intelligence. ३. “सोऽनिष्काम शरीरात् स्वात्”—अनु० १।८ ४. Intuition.

४७ ई० पू० में रोमनोने सिकन्दरियापर अधिकार किया। उसके बाद उसका वैभव क्षीण होने लगा। आमतौरसे दर्शनकी ओर उनकी विशेष रुचि न थी तो भी कुछ रोमनोंने यूनानी दर्शनके अध्ययन-अध्यापनमे सहायता की। सिसरो (१०६-४३ ई० पू०) का नाम इस बारेमे विशेषतः उल्लेखनीय है, इसके ग्रन्थोने पीछे भी यूनानी दर्शनको जीवित रखनेमे बहुत काम किया। लुक्रेशियो^१ (९८-५५ ई० पू०) ने देमोक्रितुके परमाणुवादको हम तक पहुँचानेमे बड़ी सहायता की। स्तोइक दार्शनिक सम्राट् मर्कम् औरेलियस् (१२१-१८० ई०) का जिक्र पहले आ चुका है। यूनानी दर्शनके बारेमे अंतिम लेखनी बोयथेऊ^२ (४८०-५२४) की थी, जो कि दिवनाग (४५० ई०) और धर्मकीर्ति (६०० ई०) के बीचके कालमे पैदा हुआ था और जिसने "दर्शनके-सन्तोष"^३ नामक ग्रन्थ लिखा था। इस ग्रन्थने बहुत दिनों तक विद्याधियोंके लिये प्रकरण या परिचय-ग्रन्थका काम दिया।

ईसाई-धर्मपर पीछे नवीन-अफलातूनीय दर्शनका असर पड़ा जल्द, किन्तु शुरुमे ईसाई-धर्म प्रचारक दर्शनको घृणाकी दृष्टिसे देखते थे और ईसाके सीधे-सादे जीवन तथा गरीबोके प्रेमकी कथाये कहकर साधारण जनताको अपनी ओर खींच रहे थे। उनका जोर, ज्ञान और वैयक्तिक प्रयत्नपर नहीं बल्कि विश्वास और आत्मसमर्पणपर था। आदिम ईसाई नेता दर्शनको खतरनाक समझते थे। ३९० ई० मे लाटपादरी जेबफिल-ने धर्म-विरोधी पुस्तकोंका भंडार समझकर सिकन्दरिया के सारे पुस्तकालयोंको जलवा दिया। ४१५ ई० मे सिकन्दरिया के ज्योतिषी ध्योन^४ की लड़की तथा स्वयं गणितकी पंडिता हिपाशिया^५ का ईसाई धर्मान्धोने बड़ी निर्दयताके साथ वध किया। ऐसे कितने हों पाशविक वधो और अत्याचारोसे ईसाई धर्मान्धोंको सतोष नहीं हुआ और अन्तमे ५२९ ई० मे—जिस शताब्दी मे भाव्य, चन्द्रकीर्ति, प्रशस्तपाद उद्योतकर जैसे दार्शनिक

१. Lucretius. २. Boetheus. ३. Consolations of
Philosophy. ४. Theon. ५. Hibatia

रथा बराहमिहिर और ब्रह्मगुप्त जैसे ज्योतिषी हमारे यहाँ स्वतन्त्र चिन्तनमें लगे थे—ईसाई राजा जस्टीनियन्ने^१ राजाशा निकाल दर्शनके सभी विद्यालयोंको बन्द कर दिया। सबसे यूरोपमें सात सौ वर्षोंकी कालराशि शुरू होती है, जिसमें दर्शन विस्मृत सा हो जाता है।

५—अवस्थिति (३५३-४३० ई०)

यूनानी दर्शनके साथ शुरूमें ईसाइयतका बर्तव कौसा रहा ? इसका जिक्र हम कर चुके हैं। लेकिन तलवारसे ज्ञानकी चोट जबरदस्त होती है। जिस समय (३९०) लाट-पादरी थेबफिल सिकन्दरियाके पुस्तकालयोंको जला रहा था, उस समय ओरोलियो अवस्थित ४७ वर्षका था, और यद्यपि वह अब ईसाई साधु था, किंतु पहिलेके पढ़े दर्शनको वह भूल नहीं सकता था; इसीलिये उसने दर्शनको ईसाई-धर्मकी खिदमतमें लगाना चाहा।

अवस्थित तगस्तेर (उत्तरी अफ्रीका) में ईसाई माँ (मोनिका) और काफिर बापसे पैदा हुआ था। साधु होने के बाद तीन साल (३८४-८६) तक वह मिलन (इताली)में पादरी रहा। उसने यूनानी दार्शनिकोंकी भाँति युक्तिद्वारा ईसाई-धर्मका मंडन करना चाहा—ईश्वरने दुनियाको 'असत्'से नहीं पैदा किया। अपने विकास के वास्ते यह बात उसके लिए जरूरी नहीं है। ईश्वर लगातार सृष्टि करता रहता है। ऐसा न हो तो संसार छिन्न-भिन्न हो जाय। संसार बिलकुल ही ईश्वरके अवलंबनपर है। संसार काल और देशमें बनाया गया—यह हम नहीं कह सकते, क्योंकि जब ईश्वरने संसार बनाया उससे पहिले देश-काल नहीं थे। संसारको बनाते हुए उसने देश-कालको बनाया ! तो भी ईश्वरकी सृष्टि सदा रहनेवाली सृष्टि नहीं है। संसारका आदि है; सृष्टि सान्त, परिवर्तनशील और नाशमान है। ईश्वर सर्वशक्तिमान् है, उसने भौतिक तत्त्वोंको भी पैदा किया।

१. Justinian.

२

इस्लामी
दर्शन

अध्याय २

२. इस्लामी दर्शन

पैगंबर मुहम्मद और इस्लामकी सफलता

§ १. इस्लाम

ईसाकी छठीं सदी वह समय है, जब कि भारतमें एक बहुत शक्ति-शाली राज्य—गुप्त साम्राज्य—खतम होकर छोटे-छोटे राज्योंमें बँटने लगा था, तो भी अन्तिम बिस्मरावके लिए अभी एक सदीकी देर थी। गुप्तोंके बाद उत्तरी भारतके एक विशाल केन्द्रीकृत राज्यकी पहिले मौखरियोंने और फिर अन्तमें काफी सफलताके साथ हर्षवर्द्धनने हस्ताव-लम्ब दिया था। जिस वक्त इस्लामके संस्थापक पैगंबर मुहम्मद अपने धर्मका प्रचार कर रहे थे, उस वक्त भारतमे हर्षवर्द्धनका राज्य था, और दर्शन-नभमें धर्मकीर्ति जैसा एक महान् नक्षत्र चमक रहा था।

छठी सदीका अरब हाल तकके अरबकी भाँति ही छोटे-छोटे स्वतन्त्र कबीलोंमें बँटा हुआ था। आजकी भाँति ही उस वक्त भी भेड़-ऊँट का पालना और एक दूसरे को लूटना अरबोंकी जीविकाके “बैध” साधन थे। हाँ, इतना अन्तर कमसे कम पिछले महायुद्ध (१९१४-१८ ई०) के बादसे जरूर है, कि इन्-सुल्दके शासनमें कुछ हद तक कबीलोंकी निरं-कुशताकी अरबके बहुतसे भागोंमें कम किया गया। पैगंबर मुहम्मदके समय अरबके कुछ भाग तथा लाल-सागरके उस पार अबीसीनियाका ईसाई राज्य था। उसके ऊपर मिस्र रोमनोंके हाथमें था। उत्तरमें सिरिया

(दमिस्क) आदि रोमन कैसर (राजधानी बिजन्तिनियम् कुस्तुन्तुनिया, वर्तमान इस्ताम्बूल) के शासनमें था। पूर्वमें मेसोपोतामिया (इराक) के शक्तिशाली ईरानपर सासानी (पारसी) शाहशाह शासन कर रहे थे। अरब बद्दू (खानाबदोश) कबीलोंका रेगिस्तानी इलाका था। उसके पश्चिमी भागमें मक्का (क्क्का) और यस्त्रिब् (मदीना) के शहर वाणिज्य-मार्गपर होनेसे खास महत्व रखते थे। यस्त्रिब्का महत्व तो उसकी तिजारत और यहूदी सौदागरों के कारण था, किन्तु मक्का सारी अरब जाति का महान् तीर्थ था, जहाँपर सालमे एक बार लडाकू अरब भी हथियार हाथसे हटा रोजा रख श्रद्धापूर्वक तीर्थ करने आते थे, और इसी वक्त एक महीनेके लिए वहाँ व्यापारिक मेला भी लग जाता था।

१—पैगंबर मुहम्मद

(१) जीवनी—अरबों का सर्वश्रेष्ठ तीर्थ होने के कारण मक्काके काबा-मन्दिरके पुजारियो (पडों)को उससे काफी आमदनी ही नहीं थी, बल्कि वह कुल और सस्कृतिमे अरबोंमें ऊँचा स्थान रखते थे। पैगंबर मुहम्मदका जन्म ५७० ई० मे मक्काके एक पुजारी बंश—कुरैश—मे हुआ। उनके माता-पिता बचपनही मे मर गये, और बच्चेकी परवरिशका भार दादा और चाचापर पड़ा।

मक्काके पुजारी पूजा-पडापनके अतिरिक्त व्यापार भी किया करते थे। एक बार उनके चाचा अबूतालिब जब व्यापारके लिये शामकी ओर जा रहे थे, तो बालक मुहम्मदने ऊँटकी नकेल पकड़कर ले चलनेका इतना जबर्दस्त आग्रह किया, कि उन्हें साथ ले जाना पड़ा। इस तरह होश सँभालनेसे पहिले ही इस्लामके भावी पैगंबरने आसपासके देशो, उनकी उर्वर और मरु-भूमियों, वहाँके भिन्न-भिन्न धार्मिक रीति-रवाजोंको देखा था। जवान होनेपर व्यापार-निपुणताकी बात सुनकर उनकी भावी पत्नी तथा मक्काकी एक बनाव्य विधवा खदीजाने उन्हें अपने कारवाँका मुखिया बनाकर व्यापार करनेके लिए भेजा। पैगंबर मुहम्मद आजन्म

अनपढ़ (उम्मी) रहे, यह बात बिवादास्पद है—सासकर एक बड़े व्यापारी कारवाँके सरदारके लिए तो भारी नुकसानकी खीज हो सकती है। यदि ऐसा हो तो भी अनपढ़का बर्ष अबुद्धि नहीं होता। तबले मुहम्मद एक तीव्र प्रतिभाके धनी थे, इसमें सन्देह नहीं, और ऐसी प्रतिभाके साथ पुस्तकसे भी क्यादा वह देश-देशान्तरके यातायात तथा तरह-तरहके लोगोंकी संगतिसे फ़ायदा उठा सकते थे, और उन्होंने फ़ायदा उठाया भी।

पैगंबर मुहम्मदके अपने वंशका धर्म अरबकी तत्कालीन मूर्तिपूजा थी और काबाके मन्दिरमें लाल, बक्क जैसे ३६० देवता और साथ ही किसी टूटे तारेका भग्न भाग एक कृष्ण-पाषाण (हथ्थ असबद्) पूजे जाते थे। पत्थरके देवता प्रकृतिकी सर्वश्रेष्ठ उपज मानवकी बुद्धिका सुल्मसुल्मा उपहास कर रहे थे, किन्तु पुरोहित-वर्ग अपने स्वार्थके लिए हर तरहकी बुद्धि सुलभ चालाकियोंसे उसे जारी रखना चाहता था। मुहम्मद साहब उन आदमियोंमें थे, जो समाजमें रुढ़िवादी मानी जाती हर एक बातको बिना ननु-नबके मानना नहीं पसन्द करते। साथ ही अपनी वाणिज्य-यात्राओंमें वह ऐसे धर्मवालोंसे मिल चुके थे, जिनके धर्म अरबोंकी मूर्ति-पूजाकी अपेक्षा ज्यादा प्रशस्त मालूम होते थे। सासकर ईसाई साधुओं और उनके मठोंकी शान्ति तथा बौद्धिक वातावरण, और यहूदियोंकी मूर्ति-रहित एक-ईश्वर-भक्ति उन्हें ज्यादा पसंद आई थी। यह तो इसीसे साबित है कि कुरानमें यहूदी पैगंबरों और ईसाको भी भगवान्की ओरसे भेजे गये (रसूल) और उनकी तौरात (पुरानी बाइबल) और इन्जील को ईश्वरीय पुस्तक माना गया है। उनकी महिमाको बीसियों जगह दुहराया गया, और बार-बार यह बात साबित करने का प्रयत्न किया गया है, कि उनमें एक पैगंबरके आनेकी भविष्यवाणी है, जो कि और दूसरा नहीं बल्कि यही मुहम्मद अरबी है। तत्कालीन अरब चोर मूर्तिपूजक और बहुदेव-विश्वासी ज़रूर थे, किन्तु साथ ही यहूदी, ईसाई तथा आस-

पासके दूसरे धर्मानुयायियोंके सम्पर्कमें आनेसे यह बात भी स्वीकार करते थे, कि इन सब देवताओंके ऊपर एक ईश्वर (यह नहीं अल्लाह) है। कहा जा सकता है कि इस अल्लाहको वह यहूदियोंके यहोवाकी भाँति बिल्कुल यहूदी पुरुषोंकी भाँति लंबी सफेद दाढ़ी, नूरानी पेशानी और लंबे चोगे वाला स्वर्गस्थ व्यक्ति मानते थे, अथवा ईसाइयों—खासकर नस्तोरी^१ ईसाइयों (जिनकी संख्या कि उस समय शाम आदि देशों में अधिक थी)—के निराकार-साकार-मिश्रित भगवान् पिताकी तरह। हाँ, वह इस अल्लाहकी तरफसे भेजे खास व्यक्तियों (रसूलों) और किताबोंको नहीं मानते थे—अथवा वह स्थायी रसूलों और किताबोंकी जगह कुछ समयके लिए सिर पर देवता ले आने वाले ओझों—सधानोंको रसूल और उनके भाषणोंको आस्मानी किताबका स्थान देते थे। दोनों तरहके “रसूलों” और “किताबों” के फायदे भी हैं और नुकसान भी, किन्तु यह तो ग्राफ है कि कबीलोंको मिलाकर एक बड़ी अरब कौम तथा कौमों-कौमोंको मिलाकर एक बड़ी धार्मिक सल्तनत कायम करनेके लिए जोर—सयाने जैसे रसूल और उनके इलाही वचन बिल्कुल अपर्याप्त थे। मुहम्मद साहेबने व्यापारी जीवनमें देखा होगा कि अरबके कबीलोंके इलाकेमें पद-पदपर लूट-मार तथा चुगी-करकी आफतके मारे व्यापारी परेशान थे; यदि एक कबीलेके इलाकेसे अल्ला-अल्ला करके किसी तरह जान-माल बचाकर निकल भी गये, तो आगे ही दूसरा कबीला चुगी या भेंट उगाहने तथा मौका पाते ही छपा मारनेके लिए तैयार दिखाई पड़ता था। इसके विरुद्ध जहाँ वह रोमके कंसर या ईरानके शाहके राज्यमें प्रवेश करते, वहाँ एक बार केन्द्रीय सर्कारके फर्माबरदार चुगी-कर्मचारियोंको महसूल चुकाते ही रात-दिन भयके मारे दबे जाते उनके दिलपरसे एक भारी बोझ यकायक हट जाता दिखाई पड़ता था। इस तरहके चिरव्यापी तजबोंके बिनापर हजरत मुहम्मद यदि सभी कबीलोंको मिलाकर एक राज्य और छपा—

१. Nestorian.

लूटमार एवं जंगलके कानून—जिसकी लाठी उसकी धँस—की जगह इस्लाम (=शान्ति) का विधान चाहते हैं, तो आश्चर्य ही क्या है। एक शासन और शान्ति (=इस्लाम) स्थापनको अपना लक्ष्य बनाते हुए भी मुहम्मद साहेब जैसा मानव प्रकृतिका गंभीर परख रखनेवाला व्यक्ति सिर्फ आँख मूँदकर स्वप्न देखनेवाला नहीं हो सकता था। वह भलीभाँति समझते थे कि जिस शान्ति, व्यापार और धर्म-प्रचारमें सशस्त्र बाधाको रोकना वह चाहते हैं, वह निश्चेष्ट ईश्वर, प्रार्थना तथा हथियार रख निहत्थे बन आनेसे स्थापित नहीं हो सकती। उसके लिए एक उद्देश्यको लेकर आदमियोंकी सुसंगठित सशस्त्र गिरोहकी जरूरत है, जो कि अपने दृढ़ संकल्प और सुव्यवस्थित शस्त्रबलसे इस्लाम (=शान्ति)-स्थापनामें बाधा देनेवालोंको नष्ट या पराजित करनेमें सफल हो।

हाँ, तो मुहम्मद साहेबके विस्तृत तजर्बेने उन्हें बतला दिया था, कि कबीलोंको एक विस्तृत राज्य बनाने, उस विस्तृत राज्यको अपनी सीमा तथा शक्ति बढ़ानेके लिए किन-किन बातोंकी आवश्यकता है। पुरोहितोंके मारे मक्काके समाजमें उनके धर्मका विरोध करते हुए एक नये धर्मका पैगंबर बनाना आसान काम न था। मुहम्मद साहेब काफी आत्मसमयमी व्यक्ति थे, ईसाई साधुओंकी भाँति हेराकी गुफाओंमें भी उन्होंने कितनी ही बार एकान्तवास किया था।

(२) नई आर्थिक व्यवस्था—चाहे वह तिज्जतकी हो, अरब, या हमारे सीमा प्रान्तकी, सभी कबीला-प्रथा रखनेवाली जातियोंमें पशुपालन, कृषि या वाणिज्यके अतिरिक्त लूटकी आमदनी (=माले-शनीमत) भी वैध जीविका मानी जाती रही है। माले-शनीमतको बिलकुल हराम कर देनेका मतलब था, अरबोंके पुराने भावपर ही नहीं, उनके आर्थिक आयके जरियेपर हमला करना—चाहे इस तरहकी आयसे सारे अरब-परिवारों-को फायदा न पहुँचता हो, किन्तु जूये के पाशेकी भाँति कभी अपनी किस्मत के पलटा खानेकी आशाको तो वह छोड़ नहीं सकते थे। हजरत मुहम्मद-ने "माले-शनीमत" नाम रखते हुए भी उसे ईरान और रोमके देशविजय-

की "मेटी" जैसे, किन्तु उससे विस्तृत अर्थमें बदलना चाहा, तो भी मालूम होता है, अरब-प्रायद्वीपमें यह प्रयत्न कभी सफल नहीं हुआ। वही कि लोगोंने माले-गनीमतका वही पुराना अर्थ समझा और ऊपरसे अस्लाह-के आदेशके ऐन मुताबिक समझ लिया, जिसका ही परिणाम यह था, कि अरबसे बाहर अन्-अरबी लोग जहाँ लूट-छापाके चर्मको हटाकर शान्ति (=इस्लाम) स्थापन करनेमें बहुत हद तक समर्थ हुए, वहाँ अरबी कबीले तेरह सौ वर्ष पहिलेके पुराने दस्तूरपर आज भी करीब-करीब कायम मालूम होते हैं। जो कुछ भी हो, माले-गनीमतकी नई व्याख्या—विजयसे प्राप्त होने वाली आमदनी, जिसमेंसे द्वे सरकारी खजाने (बैत्-उल्-माल) को मिलना चाहिए और बाकी योद्धाओंमें बराबर-बराबर बाँट देना चाहिए—विस्तृत राज्य-स्थापन करनेकी इच्छावाले एक व्यवहार-कुशल दूरदर्शी शासककी सूझ थी; जिसने आर्थिक लाभकी इच्छाको जागृत रखकर, पहिले अरबी रेगिस्तानके कठोर जीवन-वाले बद्धू तरुणों और पीछे हर मुल्कके इस्लाम-लाने वाले समाजमें प्रसारित तथा कठोर-जीवी लोगोको इस्लामी सेनामें भरती होनेका भारी आकर्षण पैदा किया; और साथ ही बढ़ते हुए बैत्-उल्-मालने एक बलशाली संगठित शासनकी बुनियाद रखी। माले-गनीमतके बाँटनेमें समानता तथा खुद अरबी कबीले वाले व्यक्तियोंके भीतर भाई-चारे बराबरीके स्थालने इस्लामी "समानता" का जो नमूना लोगोके सामने रखा, वह बहुत अंशमें कुछ समय तक और पिछले अंशमें बहुत कुछ सदी एक भारी संगठन पैदा करनेमें सफल हुआ है।

माले-गनीमतकी इस व्याख्याने आर्थिक वितरणके एक नये जव-दस्त क्रांतिकारी रूपको पेश किया, जिसने कि अस्लाहके स्वर्गीय इनाम तथा अनन्त जीवनके स्थालसे उत्पन्न होने वाली निर्मीकतासे मिलकर दुनियामें वह उथल-पुथल की, जिसे कि हम इस्लामका सजीव इतिहास कहते हैं। यह सच है, कि माले-गनीमतकी यह व्याख्या कितने ही अंशोंमें दारयोश (दारा), सिकन्दर, चन्द्रगुप्त मौर्य ही नहीं दूसरे साधारण राजाओं-

के विजयोंमें भी मानी जाती थी; किन्तु वह उतनी दूर तक न जाती थी। वहाँ साधारण योद्धाओंमें वितरण करते वक्त उतनी समानताका ख्याल नहीं रखा जाता था; और सबसे बढ़कर कमी तो यह थी, कि विजित जातिके साधारण निःस्व लोगोंको इसमें भागीदार बननेका कोई मौका न था। इस्लामने विजित जातिके अधिकांश धनी और प्रभु-वर्गको जहाँ पामाल किया, वहाँ अपनी शरणमें आनेवाले—खासकर पीड़ित—वर्गको विजय-लाभमें साझीदार बनानेका रास्ता बिलकुल खुला रक्खा। स्मरण रखना चाहिए, इस्लामका जिससे मुकाबिला था, वह सामन्तों-पुरोहितोंका शासन था, जो कि सामन्तशाही शोषण और दासताके आर्थिक ढाँचेपर आश्रित था। यह सही है कि इस्लामने इस मौलिक आर्थिक ढाँचेको बदलना अपना उद्देश्य कभी नहीं घोषित किया, किन्तु उसके मुकाबिलेमें अरबमें अम्यस्त कबीलों वाले भ्रातृत्व और समानताको ज़रूर इस्तेमाल किया, जिससे कि उसने सीमित शासक वर्गके नीचेकी साधारण जनताके कितने ही भागको आकर्षित और मुक्त करनेमें सफलता पाई। यद्यपि इस्लामने कबीलेके पिछड़े हुए सामाजिक ढाँचेसे यह बात ली थी, किन्तु परिणामतः उसने इस अर्थमें एक प्रगतिशील शक्तिका काम किया; और सड़ाद फैलाने वाले बहुतसे सामन्त-परिवारों और उनके स्वाधोंको नष्टकर, हर जगह नई शक्तियोंको सतहपर आनेका मौका दिया। यह ठीक है कि यह शक्तियाँ भी आये उसी 'रफ़्तार-बेइंगी'को अस्तियार करनेवाली थीं। दासों-दासियोंको मालिककी सम्पत्ति तथा युद्धमें लूटका माल बनानेके लिए अकेले इस्लामको दोष नहीं दिया जा सकता, क्योंकि उस वक्तका सारा सम्य संसार—चीन, भारत, ईरान, रोम—इसे अनुचित नहीं समझता था।

यहूदी और ईसाई धर्म-मुस्तकोंका पैगंबरने अरबी कबीलोंकी दृष्टिसे गंभीरतापूर्वक अध्ययन किया था—यदि वह वस्तुतः अनपढ़ थे, तो उन्होंने ध्यानसे उन्हें सुना था। और फिर चालीस वर्षकी अवस्थामें खूब जागा-पीछा सोचकर उन्होंने अपनेको अल्लाहका भेजा (रसूल) घोषित

किया। उनकी जीवनीकी बहुत सी बातों तथा कुरानकी शिक्षाके बारेमें मैं अपने “कुरान-सार” में लिख चुका हूँ, इसलिए उन्हें यहाँ नहीं लिखना चाहता, न वह इस पुस्तकका विषय है। पैगंबर मुहम्मदने सही मानेमें “घरसे दानारम्भ” की अंग्रेजी कहावत को चरितार्थ किया, और पहिले-पहिल उनकी स्त्री खदीजाने उनके धर्मको स्वीकार किया। विरोधी विरोध भी करते थे, किन्तु उनके अनुयायी—जिनमें उनकी ही भाँति मक्काके व्यापारी-योद्धा ही ज्यादा थे—बढ़ते ही गये। मक्काके पुजारी—कुरेश—इसपर उनकी जानके ग्राहक बन गये, और अन्तमें उन्हें मक्का छोड़ यस्त्रिबको सन् ६१४ ई० ‘हिज्रत’ (=प्रवास) कर जाना पड़ा; इसी यादगारमे मुसलमानोंने हिज्री सन् आरम्भ किया और मदीनात्-उल्-नबी (नबीका नगर) होनेके कारण पीछे यस्त्रिबका नाम ही मदीना पड़ गया। मक्का तक पैगंबर-इस्लाम एक धार्मिक सुधारक या प्रचारक थे, किन्तु मदीनामे उनको अपने अनुयायियोंका आर्थिक, सामाजिक विचारक, व्यवस्थापक एवं सैनिक नेता भी बनना पड़ा, जिसका परिणाम यह हुआ कि उनकी मृत्युके समय (६२२ ई०) पश्चिमी अरबके कितने ही प्रमुख कबीलोने इस्लाम ही नहीं कबूल किया, बल्कि उन्होंने अपनी निरकुशताको कमकर एक सगठन में बँधना स्वीकार किया, और सारे अरब भाषा-भाषी लोगोंमें भी उसके लिए आकांक्षा पैदा कर दी।

२ - पैगंबर के उत्तराधिकारी

हजरत मुहम्मद स्वयं राजतन्त्रके विरुद्ध न थे, इसीलिए पहिले उन्होंने अपने पड़ोसी राजाओं—ईरानके जर्तुस्ती शाह, और रोमके ईसाई कैसर—को इस्लाम कबूल करनेकी दावत दी थी, और यह उनके राज्यपर किसी तरहके हस्तक्षेप का स्थान करके नहीं किया गया था, तो भी उन्होंने अरब और उसके द्वारा इस्लामी जगत्के सामने जिस राजनीतिक ढाँचेकी कल्पना रखी, उसमें निरकुश राजतन्त्र क्या, सही मानेमे राजतन्त्रकी भी गुजाइश न होकर, छोटे-छोटे कबीलोंकी जगह

अनेक-देशव्यापी एक विशाल कबीलेका ख्याल काम कर रहा था—इस्लाम अरब और अरब-मिश्र मुल्कोंमें फैले, सभी अरबी तथा अन्-अरबी मुसलमान अपनेको एक कबीला समझे। पैगबरके जीवन भर वह खुद ईश्वरकी ओरसे भेजा हुआ उनका सर्दार है, किन्तु पैगबरकी मृत्युके बाद सर्दारको इस बड़े इस्लामी कबीलेका विश्वास-भाजन होना चाहिए। विश्वास-भाजन होनेकी कसौटी क्या है, इसके बारेमें पैगबरने कोई साफ व्यवस्था नहीं बनाई; अथवा कबीलेके नमूनेपर जिस व्यवस्थाको बनाया जा सकता था, वही बनी-उमर्या (६६१-७५० ई०) के सिन्धसे स्पेन तक फैले राज्यमें व्यवहृत नहीं की जा सकती थी। क्यादा-से-क्यादा यही कहा जा सकता है, कि उनके दिमागमें अपने उत्तराधिकारी शासक (=खलीफा) के लिए यही ख्याल हो सकता था, कि वह कबीलेके सर्दारकी भाँति कबीलेके सामने अपनेको जवाबदेह माने और कैसरों तथा शाहूसाहोंकी भाँति अपनेको निरंकुश न समझे। लेकिन यह व्यवस्था जो एक छोटे कबीलेमें सफलतापूर्वक चले ही चल सकती हो, अनेक प्रकारकी भाषाओं-संस्कृतियों-देशोंसे मिलकर बने इस्लामी राज्यमें चल न सकती थी, और पैगबरके निस्वार्थ आदर्शवादी सहकारियों—अबूबकर (६२२-४२ ई०), उमर (६४२-४४ ई०), उस्मान (६४४-५६ ई०) तथा अली (६५६-६१ ई०) की खिलाफत (उत्तराधिकारी शासन) के बीतते-बीतते बिल्कुल बेकार साबित हो गई। पैगबरके आँख मूंदनेके ३९ वर्ष बाद अमीर-म्वाबिया (६६१-८० ई०) के हाथ में शासनकी बागडोर गई, और तबसे उसके सारे उत्तराधिकारी चाहे वह उसके अपने खान्दान—बनी-उमर्या (६६१-७४७ ई०)—के हों या बनी-अब्बास (७४९-१०२७ ई०)^१ के, शाहों और कैसरोंकी भाँति ही स्वेच्छाचारी शासक थे।

१. म्वाबिया (६६१-८० ई०), मजीद प्रथम (६८०-७१७), उमर द्वितीय (७१७-२० ई०), मजीद द्वि० (७२०-२४ ई०), हिशाम (७२४-४३ ई०), वलीद (७४३ ई०), मजीद तृतीय (७४३-४४), इब्न-म्वाबिया (७४४-४७ ई०)।

२. अब्दुल्-अब्बास (७४९-५४ ई०) और उसकी सन्तान।

३ — अनुयायियोंमें पहिली फूट

हर एक कबीलेके अलग-अलग इलाहों (=बुदाबों) को हटाना इस्लामके लिए इसलिए भी जरूरी था—एक कबीलेके इलाह को दूसरे क्यों कबूल करने लगे। फिर एक अल्लाह और नई आधिक व्याख्याको लेकर जबतक एकीकरण सिर्फ अरबोंके बीच था, तबतक एक भाषा, एक संस्कृति—एक जातीयता—के कारण कोई भारी दिक्कत पेश नहीं हुई; किन्तु जब अन्-अरब जातियाँ इस्लामके धार्मिक और लौकिक राज्यमें शामिल होने लगी, तो सिर्फ एक अल्लाह तथा उसके रसूलसे काम चलने वाला न था। दो सभ्यताओंके प्रतिनिधि दो जातियोंका जब समागम चाहे खुशीसे या जबदस्तीसे होता है—तो दोनोंका आदान-प्रदान तो स्वाभाविक है, किन्तु जब एक दूसरेको लुप्तकर उसकी जगह लेना चाहती है, तो मामला बँडब हो जाता है, क्योंकि राज्य-शासनकी अपेक्षा संस्कृतिकी जड़ ज्यादा गहरी होती है। इसी सांस्कृतिक झगड़ने आगे चलकर अरबोंके इस्लामी शासनको अन्-अरबी शासनमें परिणत कर दिया, यह हम अभी बतलाने वाले हैं। किन्तु, उससे पहिले हम अरब-अरब समागमकी पहिली प्रतिक्रियाका अरबोंके भीतर क्या असर पड़ा, उसे बतलाना चाहते हैं।

तीसरे खलीफा उस्मान (६४४-५६ ई०) ने सिरियाकी विजयके बाद उमैय्या-वंशके सर्दार म्वावियाको दमिश्कका गवर्नर बनाकर भेजा। दमिश्क रोमन-क्षत्रपकी राजधानी था, और वहाँका राज-प्रबंध रोमन-कानून रोमन-राज-व्यवस्थाके अनुसार होता था। म्वावियाके सामने प्रश्न था, नये मुल्कका शासन किस ढंगसे किया जाये? क्या वहाँ अरबी कबीलोंकी राज्य-व्यवस्था लागू की जाये, या रोमन सामन्तशाही व्यवस्थाको रहने दिया जाये। इस प्रश्न को तलवार नद्री हल कर सकती थी, क्योंकि शासन-परिवर्तनसे कानूनी तथा सामाजिक ढाँचिका बदलना कहीं ज्यादा मुश्किल है। फिर सामन्तशाही व्यवस्था कबीलाशाहीके आगेका विकास है, सामन्त-शाहीसे कबीलाशाहीमें ले आना मानव-समाजकी प्रगतिको पीछेकी ओर

मोड़ना था। म्बाबियाकी व्यावहारिक बुद्धि मलीभाति समझ सकती थी कि ऐसा करनेके लिए सिरियाके लोगोंको पहिले बद्ध तथा वर्ष-बद्ध कबीलेमें परिवर्तित करना होना। उसकी पैनी राजनीतिक दृष्टि बतलाती थी कि उससे कहीं अच्छा यह है, कि रोमन सामन्ती ढाँचको रहने दिया जावे और लोगोंको अपने हासन मानने तथा अधिकसे-अधिक आदमियोंको इस्लाममें दाखिलकर उसे मजबूत करनेका प्रयत्न किया जाये। म्बाबियाने रोम-राज्यप्रणालीको स्वीकार किया।

इस्लामको जो लोग जरबियतका अभिन्न अंग समझते थे, उन्हें यह बुरा लगा। जिन्होंने पैगंबरके सादे जीवनको देखा था, जिन्होंने कबीलोंकी विलासशून्य, भ्रातृत्वपूर्ण समानताके जीवनको देखा था, उन्हें म्बाबियाकी हरकत बुरी लगी। सायद गाढ़ेकी चादर ओढ़े खजूरके नीचे सोनेवाला अथवा दासको ऊँटपर चढ़ाये यरुशलममें दाखिल होनेवाला उमर अब भी खलीफा होता, तो म्बाबिया वैसा न कर सकता, किन्तु समय बदल रहा था। पैगंबरके दामाद और परम विश्वासी अनुयायी अलीको जब मालूम हुआ, तो उन्होंने इसकी सख्त निन्दा की, इसे इस्लामपर भारी प्रहार समझ उसके खिलाफ आवाज उठाई। उनका मत था कि हमारी सत्तानत चाहे रोमपर हो या ईरानपर, वह जरबी कबीलोंकी सादगी-समानताको लिये होनी चाहिए। अलीकी आवाज अरब्य-रोदन थी। सफल शासक म्बाबियासे खलीफा उस्मानको नाराज होनेकी जरूरत न थी। म्बाबिया और अलीमें स्थायी बैमनस्य हो गया; किन्तु यह बैमनस्य सिर्फ दो व्यक्तियोंका बैमनस्य नहीं था, बल्कि इसके पीछे पहिले तो विकासमें आगे बढ़ी तथा पिछड़ी दो सामाजिक व्यवस्थाओं—सामन्तशाही एवं कबीलाशाही—की होड़का प्रश्न था; दूसरे दो सभ्यताओंकी टक्करके वक्त समझते या “दोमेसे केवल एक”, का सवाल था।

अली (६५६-६१) पैगंबरके सगे चचेरे भाई तथा एकमात्र दामाद थे। अपने गुणोंसे भी वह उनके स्नेहपात्र थे, इसलिए कुछ लोगोंका स्थान था कि पैगंबरके बाद खिलाफत उन्हींको मिलनी चाहिए थी।

किन्तु दूसरी शक्तियाँ और जबरदस्त थीं, जिनके कारण अबूबकर, उमर और उस्मानके मरनेके बाद अलीकी खिलाफत मिली। दमिश्कके जबरदस्त गवर्नर म्वावियाकी उनकी अनबन थी, किन्तु कबीलोकी बनावट मदीनामें बैठे खलीफाको इजाजत नहीं दे सकती थी, कि अली म्वावियाकी गवर्नरी से हटाकर बनी-उमैय्या खान्दानको अपना दुश्मन बना गृहयुद्ध शुरू कर दें। अलीका शासन म्वावियाकी अर्धप्रकट बग़ावत तथा बाहरी सम्प्रदायोंसे इस्लामके प्रभावित होनेका समय था। यद्यपि अली म्वावियाका कुछ नहीं बिगाड़ सके, किन्तु, म्वावियाको अली और उनकी सन्तानसे सबसे अधिक डर था। अलीके मरनेके बाद म्वावियाने खिलाफतको अपने हाथमें करनेमें सफलता ज़रूर पाई, किन्तु पंगबरकी एकलौती पुत्री फातमा तथा अलीके दोनों पुत्रों—हसन और हुसैन—के जीवित रहते वह कब सुखकी नींद सो सकता था। आखिर सीबे-सादे अरब तो खलीफाके शाही ठाट-बाट और अपनी अवस्थाका मुकाबिला करके म्वावियाके विरुद्ध आसानीसे भड़काये जा सकते थे। उसने हसनको तो उनकी बीबी के द्वारा ज़हर दिलाकर अपने रास्तेसे हटाया और हुसैनके खतरेको हटानेके लिए म्वावियाके बेटे यज़ीदने षड्यन्त्र किया। यज़ीदने अधीनता स्वीकारकर झगड़ेको मिटा डालनेके लिए हुसैनको बड़े आप्रहपूर्वक कूफा (यही वस्त्राके सूबेदार यज़ीदकी उस वक्त राजधानी थी) बुलाया। रास्तेमें कर्बलाके रेगिस्तानमें किस निर्दयताके साथ सपरिवार हुसैनको मारा गया, वह दिल हिला देनेवाली घटना इतिहासके हर एक विचारार्थीको मालूम है।

हुसैनकी शहादत दर्दनाक है। हर एक सहृदय व्यक्तिकी सहानुभूति हुसैन तथा उनके ६९ साथियोंके प्रति होनी ज़रूरी है। यज़ीदके सरकारी दबदबेके होते भी जब कर्बलाके शहीदोंके सत्तर सिर कूफामें यज़ीदके सामने रखे गये और नृशंस यज़ीदने हुसैनके सिरको डढ़से हटाया तो एक वृद्धके मुँहसे यकायक आवाज़ निकल आई—“अरे! धीरे-धीरे! यह पंगबरका नाती है। अल्लाहकी कसम मैंने खुद इन्ही ओठोंको हज़रतके मुँहसे चुम्बित होते देखा था।” मानवताके न्यायालयमें हय यज़ीदको भारी

अपराधी ठहरा सकते हैं; किन्तु प्रकृति ऐसी मानवताकी कायल नहीं है, उसका हर अगला कदम पिछलेके ध्वंसपर बढ़ता है। आखिर अली, हुसैन या उसके अनुयायी विकासको सामन्त-शाहीसे आगेकी ओर नहीं बल्कि पीछे खींचकर कबीलेशाहीकी ओर ले जाना चाहते थे; जिसमें यदि सफलता होती तो इस्लाम उस कला, साहित्य, दर्शनका निर्माण न कर सकता, जिसे हमने भारत, ईरान, मेसोपोतामिया, तुर्की और स्पेनमें देखा, और यूनानी दर्शन द्वारा फिरसे वह यूरोपमें उस पुनर्जागरणको न करा पाता; जिसने आगे चलकर वैज्ञानिक युगको अस्तित्वमें ला दुनियाकी कायापलट करनेका जबर्दस्त आयोजन कराया।

४ - इस्लामी सिद्धान्त

कुरानी इस्लामके मुख्य-मुख्य सिद्धान्त हैं—ईश्वर एक है, वह बहुत कुछ साकारसा है, और उसका मुख्य निवास इस दुनियासे बहुत दूर छे आसमानोंको पारकर सातवें आसमानपर है। वह दुनियाको सिर्फ “कुत्त” (हो) कहकर अभावसे बनाता है। प्राणियोंमें आगसे बने फरिश्ते, (देवता) और मिट्टीसे बने मनुष्य सर्वश्रेष्ठ हैं। फरिश्तोंमेंसे कुछ गुमराह होकर अल्लाहके खाँसेके लिए दुश्मन बन गए हैं, और वे मनुष्योंको गुमराह करनेकी कोशिश करते हैं, इन्हें ही शैतान कहते हैं। इनका सरदार इब्लीस है, जिसका फरिश्ता होते वक्तका नाम अजाजील था। मनुष्य दुनियामे केवल एक बार जन्म लेता है। और ईश्वर-वचन (कुरान) के द्वारा-विहित (पुण्य) निषिद्ध (पाप) कर्म करके उसके फलस्वरूप अनंतकालके लिए स्वर्ग या नर्क पाता है। स्वर्गमें सुन्दर प्रासाद, अगूरोंके बाग, शहद-शराबकी नहरें, एकसे अधिक सुन्दरियाँ (हूरें) तथा बहुतसे तरुण चाकर (गिल्मान) होते हैं। दया, सत्य-भाषण, चोरी न करना, आदि सर्वधर्म साधारण भले कामोंके अतिरिक्त नमाज, रोजा, (उपवास) दान (जकात) और हज (जीवनमें एक बार काबा-दर्शन) ये चार मुख्य हैं।

निषिद्ध कर्मोंमें अनेक वेबताओं और उनकी मूर्तियोंका पूजन, शराब-पीना, हुराम मांस (सुअर तथा कलमा बिना पड़े मारे गये जानवरका मांस) खाना आदि है।^१

१ विस्तारके लिये देखो मेरी पुस्तक "इस्लाम धर्मकी कम्परेस।"

अध्याय ३

यूनानी दर्शनका प्रवास और उसके अरबी अनुवाद

१ - अरस्तूके ग्रन्थोंका पुनः प्रचार

इस्लामिक दर्शन यूनानी दर्शन—खासकर अरस्तूके दर्शन तथा उसमें नव-अफलातूनी (पिथागोर-अफलातून-भारतीय दर्शन) दर्शनके पुटका ही विवरण और नई व्याख्या है, यह हमें आगे मालूम होगा। यद्यपि अफलातूँ (प्लातो) तथा दूसरे यूनानी दार्शनिकोंके ग्रन्थोंके भी भाषान्तर अरबीमें हुए, किन्तु इस्लामिक दार्शनिक सदा अरस्तूका अनुसरण करते रहे, इसलिए एक बार फिर हमें अरस्तूकी कृतियोंकी जीवनयात्रापर नजर डालनी पड़ेगी, क्योंकि उसी यात्राका एक महत्वपूर्ण भाग इस्लामिक दर्शनका निर्माण है।

१ - अरस्तूके ग्रन्थोंकी गति

अरस्तूके मरने (३२२ ई० पू०) के बाद उसकी पुस्तकें (स्वरचित तथा संगृहीत) उसके शिष्य तथा सम्बन्धी ध्योफास्तु (देवघ्रात) के हाथ में आईं। ध्योफास्तु स्वयं दार्शनिक और दर्शन-अध्यापनमें अरस्तूका उत्तराधिकारी था, इसलिए वह इन पुस्तकोंकी कद्र जानता था। लेकिन २८७ ई० पू० में जब उसकी मृत्यु हुई, तो यह सारी पुस्तकें उसके शिष्य नेलुस्को मिलीं, और फिर १३३ ई० पू०के करीब तक उसीके

खान्दानमें रहीं। इसके बीचहीमें यह खान्दान क्षुद्र-एसियामें प्रवास कर गया, और साथ ही इस ग्रन्थराशिको भी लेता गया। लेकिन इस समय इन किताबोंको बहुत ही छिपा रखनेकी—बरतीमे गाड़कर रखनेकी कोशिश की गई, कारण यह था कि ईसा-पूर्व तीसरी-दूसरी सदीके यूनानी राजे बड़े ही विद्याप्रेमी थे (इसकी बानगी हमें भारतके यवन-राजा मिनान्दरमें मिलेगी) और पुस्तक-संग्रहका उन्हें बहुत शौक था। १३३ ई० पू०में रोमनोंने यूनान-शासित देशों (क्षुद्र-एसिया आदि) पर अधिकार किया। इसी समय नेलुस्के परिवारवाले अरस्तूके ग्रन्थोंमें पुड़िया तो नहीं बाँधने लगे थे, क्योंकि वह कामजपर नहीं लिखे हुए थे, और बैसा करनेसे उतना नफा भी न था; बल्कि उन्होंने उन्हें तह-खानेसे निकालकर बाजारमें बेचना शुरू किया। संयोगवश यह सारी ग्रन्थ-राशि अथेन्स (यूनान) के एक विद्या-प्रेमी अमीर अल्पीकनने खरीद लिया, और काफी समय तक वह उसके पास रही। ८६ ई० पू० में रोमन सेनापति सलरसेलाने जब अथेन्स विजय किया, तो उसे उस ऐतिहासिक नगरके साथ उसकी महान् देन अरस्तूकी यह ग्रन्थ-राशि भी हाथ लगी, जिसे कि वह रोममें उठा ले गया, और उसे अधिकारपूर्ण तहखानेमें रखनेकी जगह एक सार्वजनिक पुस्तकालयमें रख दिया। इस प्रकार दो शताब्दियोंके बाद अरस्तूकी कृतियोंको समझदार दिमागोंपर अपना असर डालनेका मौका मिला। अन्त्रानिकुने अरस्तूके बिखरे लेखोंको नियमानुसार क्रम-बद्ध किया।

अरस्तूकी कृतियोंकी जो तीन पुरानी सूचियाँ आजकल उपलब्ध हैं, उनमें देवजानि लारितुकी सूचीमे १४६, अनानिमुकी सूचीमें भी पुस्तकोंकी सख्या करीब-करीब उतनी ही है। किन्तु अन्त्रानिकुने जो सूची स्वयं अरस्तूके संग्रहको देखकर बनाई, उसमे उपरोक्त दोनों सूचियोंसे कम पुस्तकें हैं। पहिले दो सूचीकारोंने अरस्तू-संवाद और लेख, कथा-पुस्तकें, प्राणि-वनस्पति-सम्बन्धी साधारण लेखों, ऐतिहासिक, किस्सों, धर्म-सम्बन्धी मामूली पुस्तकोंको भी अरस्तूकी कृतियोंमें शामिल कर दिया है, जिन्हें कि अन्त्रानिक

अरस्तूके ग्रन्थ नहीं समझता। वस्तुतः हमारे यहाँ जैसे व्यास, बुद्ध, शंकरके नामसे दूसरोंके बहुतसे ग्रन्थ बनकर उनके मन्त्रे मढ़ दिये गये, वही बात अरस्तूके साथ भी हुई।

अरस्तूकी कृतियोंको^१ विषय-क्रमसे लगाकर जितने भागोंमें बाँटा गया है उनमें मुख्य यह हैं—(१) तर्क-शास्त्र, (२) भौतिक-शास्त्र, (३) अति-भौतिक (अध्यात्म)-शास्त्र, (४) आचार, (५) राजनीति। तर्कशास्त्रमें ही अलंकार, आचार तथा प्राणि-शास्त्र सम्बन्धी ग्रन्थ भी शामिल हैं।

२ - अरस्तूका पुनः पठन-पाठन

अरस्तूके ग्रन्थोंके पठन-पाठनमें आसानी पैदा करनेके लिए सिकन्दर अफ़ादिसियसने विवरण लिखे। विवरण लिखते वक़्त उसने अरस्तूकी असली किताबोंपर लिखनेका खूब ख्याल रखा और इसमें अन्धानिकुकी सूचीसे उसे मदद मिली।

सिकन्दरके साम्राज्यके जब टुकड़े-टुकड़े हुए तो मिथ्र-सेनापति तालमी^२ (अशोकके लेखोंमें तुरमाय) के हाथ आया, तबसे ४७ ई० पू० तक तालमी-वंशने उसपर शासन किया और धीरे-धीरे मिथ्रकी राजधानी सिकन्दरिया (अलिकमुन्दरिया, अलसदा) व्यापार-केन्द्रके अतिरिक्त विद्याकेन्द्र होनेमें दूसरा अयेन्स बन गई। ईसाई-धर्मका प्रचार जब रोममें बढ़ने लगा था, उस वक़्त यूनानी-दर्शनके पठन-पाठनका जबरदस्त केन्द्र सिकन्दरिया थी। इस वक़्त नव-अफ़लातूनी दर्शनका प्रचार बढ़ा यह हम पहिले बतला चुके हैं। फिलो यूदियो (ई० पू० २५-५० ई०) सिकन्दरियाका एक भारी दर्शन-अध्यापक था। ईसाकी तीसरी सदीमें प्लोतिनु (२०५-७१ ई०) सिकन्दरियामे दर्शन पढ़ाता था। ये सभी दार्शनिक रहस्यवादी नव-अफ़लातूनी दर्शनके अनुयायी थे, किन्तु इनके पठन-पाठनमें अरस्तूके ग्रन्थ भी शामिल थे। पोर्फिरी^३ (फोफ़ोरियोस्) भी यद्यपि दर्शनमें नव-अफ़लातूनी

१. देखो काराजी, पृष्ठ ११४-५ २. Ptolemy, ३. Porphyry.

था, किन्तु उसने अरस्तूके ग्रन्थोंको समझनेकी पूरी कोशिश की। इसका जन्म २३३ ई० में शाम (सिरिया) के तायर नगरमें हुआ था, किन्तु इसने शिक्षा सिकन्दरियामे प्लोतिनूके पास पाई, और यही पीछे अध्यापन करने लगा। इसने अरस्तूकी पुस्तकोंपर विवरण और भाष्य लिखे। तर्कशास्त्रके विद्यार्थियोंके लिए इसने एक प्रकरण ग्रन्थ ईसायोजी लिखा, जिसे अरबोंने अरस्तूकी कृति समझा। यह ग्रन्थ आज भी अरबी-मदरसोंमें उसी तरह पढ़ाया जाता है, जैसे संस्कृत विद्यालयोंमें तर्क-संग्रह और मुक्तावलि।

ईसाई-धर्म दूसरे सामीय एकेस्वरवादी धर्मोंकी भाँति दर्शनका विरोधी था, भक्तिवाद और दर्शन (बुद्धिवाद) में सभी जगह ऐसा विरोध देखा जाता है। जब ईसाइयोंके हाथमें राज-शासन आया, तो उसने इस खतरेको दूर करना चाहा। किस तरह पादरी बेवफिलने ३०० ई०में सिकन्दरियाके सारे पुस्तकालयोंको जला दिया और किस तरह ४१५ ई०में ईसाइयोंने सिकन्दरियामे गणितकी आचार्या हिपाशियाका बड़ी निंदयताके साथ वध किया, इसका खिन्न हो चुका है। अन्तमें ईसाई राजा जस्तीनियनने ५२९ ई०में राजाज्ञा निकाल दर्शनका पठन-पाठन बिल्कुल बन्द कर दिया।

§ २ - यूनानी दार्शनिकोंका प्रवास और दर्शनानुवाद

१ - यूनानी दार्शनिकोंका प्रवास

दर्शनद्रोही जस्तीनियनके शासनके वक्तहीसे रोमन साम्राज्यके पड़ोसमें उसका प्रतिद्वंद्वी ईरानी साम्राज्य था, जिसने अभी किसी ईसाई या दूसरे अ-सहिष्णु सामी धर्मको स्वीकार न किया था; उस समय ईरानका शाहशाह कवद (४८७-९८ ई०) था।

मकदक—कवदके समय ईरानका विख्यात दार्शनिक मकदक मौजूद

था। दर्शनमें उसके विचार भौतिकवादी थे। वह साम्यवाद और संवाद-का प्रचारक था। उसकी शिक्षा थी—सम्पत्ति वैयक्तिक नहीं साधिक होनी चाहिए, सारे मनुष्य समान और एक परिवार-सम्मिलित होने चाहिए। संयम, श्रद्धा, जीव-दया रखना मनुष्य होनेकी जवाबदेही है। मज्दकी शिक्षाका ईरानियोंमें बड़ी तेजीसे प्रसार हुआ, और खुद कवद भी जब उसका अनुयायी बन गया, तो अमीर और पुरोहित-वर्गको खतरा साफ दिखलाई देने लगा। मज्दके सिद्धान्तोंको मुक्तियोंसे नहीं काटा जा सकता था, इसलिए उन्हें तलवारसे काटनेका प्रयत्न करना जरूरी मालूम हुआ। कवदको कैदकर उसके भाई जामास्प (४९८-५०१ ई०) को गद्दीपर बैठाया गया। पुरोहितों तथा सामन्तोंने बहुतेरा उकसाया किन्तु जामास्प भाईके खूनसे हाथ रेंगनेके लिए तैयार न हुआ, जिसमें साधारण जनतामें मज्दकी शिक्षाका प्रभाव भी एक कारण था। कवद किसी तरह जेलसे भाग गया। उस वक्त युरोप और एसियामें (भारतमें भी) मध्य-एसियाके असम्य बद्ध-दूणोंका आतंक छाया हुआ था। कवदने उनकी सहायतासे फिर गद्दी पाई। कवदने पहिले तो मज्दकी विचारोंके साथ वैयक्तिक सहानुभूति रखी, लेकिन अब साम्यवाद प्रयोगक्षेत्रमें उतरने लगा, तो हर समयके शिक्षित “आदर्शवादियों” की भीति वह उसका विरोधी बन गया, और उसकी आज्ञासे हजारों साम्यवादी मज्दकी तलवारके घाट उतारे गये।

५२९ ई० में जस्तीनियनने दर्शनके पठन-पाठनका निषेध किया था। इससे पहिले ५२९ ई०में कवदके छोटे लड़के खुशरो (५२९-७० ई०) ने बड़े-छोटे भाइयोंका हननकर गद्दी संभाली। मज्दकी साम्यवादी अब भी अपने प्रभावको बढ़ा रहे थे, इसलिए पुरोहितों और अमीरोंके लाडले खुशरोने एक लाख मज्दकी आदर्शवादियोंका खूनकर अपनी न्यायप्रियताका परिचय दिया; इसी सफलताके उपलक्षमें उसने मौखेरवा (नये-साह)-की उपाधि धारण की; अमीरों-पुरोहितों की दुनिया ने उसे “न्यायी” (आदिल) की पदवी दी।

२ — यूनानी दर्शन-ग्रन्थोंके ईरानी तथा सुरियानी अनुवाद

नौशेरवांके इन काले कारनामोंके अतिरिक्त कुछ अच्छे काम भी है, जिनमे एक है, अनाथ यूनानी दार्शनिकोंको शरण देना। ५२९ ई० मे सात नव-अफलातूनी दार्शनिक अथेन्ससे जान बचाकर भागनेपर मजबूर हुए, इनमे सिम्पेलु और देमासियु भी थे। इन्होंने नौशेरवांके राज्यमे शरण ली। शरण देनेमे नौशेरवांकी उदार-हृदयताका उतना हाथ न था, जितना कि अपने प्रतिद्वंद्वी रोमन कैसरके विरोधियोंको शरण देनेकी भावना। अपने पूर्वजोंकी भांति नौशेरवांका भी रोमन कैसरसे अकसर युद्ध ठना रहता था। एक युद्धको अनिर्णयात्मक तौरपर खतम कर ५४९ ई० मे उसने रोमको पराजितकर अपनी शर्तोंपर सुलह करवानेमे सफलता पाई। सुलहकी शर्तोंमे एक यह भी थी कि रोमन कैसर अपने राज्यमे धार्मिक (दार्शनिक) विचारोंकी स्वतंत्रता रहने देगा। इस संधिके अनुसार कुछ विद्वान् स्वदेश लौटनेमे सफल हुए, किन्तु सिम्पेलु और देमासियुको लौटनेकी इजाजत न मिल सकी।

(१) ईरानी (पहलवी) भाषामें अनुवाद—नौशेरवांने जन्देशा-पोरमें एक विद्यापीठ कायम किया था, जिसमे दर्शन और वैद्यकी शिक्षा खास तौरसे दी जाती थी। इस विद्यापीठमे इस समय पठन-पाठनके अतिरिक्त कितने ही यूनानी दर्शन तथा दूसरे ग्रन्थों (जिनमे पौलुस् पर्सा द्वारा अनुवादित अरस्तूके तर्कशास्त्रका अनुवाद भी है) का पहलवीमे अनुवाद हुआ। अनुवादकोमे कितने ही नम्तरीय सम्प्रदायके ईसाई भी थे, जो कि खुद कैसर-स्वीकृत ईसाई सम्प्रदाय के कोपभाजन थे।

अबानवाद (ईरानी नास्तिकवाद)—यहाँ पर यह भी याद रखना

१. Diogenes, Hermias, Eulalius, Priscian, Dumascius, Isidore and Simplicius.

चाहिए कि ईरानमें स्वतंत्र विचारोंकी धारा पहिलेसे भी चली आती थी। नौशेरवसि पहिले यब्दागिर्द द्वितीय (४३९-५७ ई०) के समय एक नास्तिकवाद प्रचलित था, जिसे ख्वानवाद कहते हैं। ख्वान पहलवी भाषामें काल (अरबी-दह) को कहते हैं। ये लोग कालको ही मूल कारण मानते थे, इसीलिए इन्हे ख्वानवादी-कालवादी (अरबी—दहिया) कहते थे। नास्तिक होते भी यह भाग्यवादके विश्वासी थे।

(२) सुरियानी (सिरियाकी) भाषामें अनुवाद—ईस्वी सन्की पहिली सदियोंमें दुनियाके व्यापारक्षेत्रमें सिरियन (शामी) लोगोका एक खास स्थान था। जिस तरह बे ईरानी, रोम, भारत और चीनके व्यापारमें प्रधानता रखते थे, उसी तरह पश्चिमी एसिया, अफ्रीका और यूरोप—पश्चिममें फ्रांस तक—का व्यापार सिरियन लोगोंके हाथमें था। बल्कि मद्रासके सिरियन ईसाई इस बातके सबूत हैं, कि सिरियन सौदागर दक्षिणी भारत तक दौड़ लगाते थे। व्यापारके साथ धर्म, संस्कृतिका आदान-प्रदान होना स्वाभाविक है, और सिरियनोंने यही बात यूनानी दर्शनके साथ की। सिरियन विद्वानोंने यूनानी सम्प्रदायके साथ उनके दर्शनको भी सिकन्दरिया (मिश्र), अन्तियोक (शुद्र-एसियाका यूनानी नगर) से लेकर ईरान (जन्देसापोर), और मेसोपोतामिया, निसिबी, (ईरान, एदेस्सा) तक फैलाया। पश्चिमी और पूर्वी (ईरानी) दोनों ईसाई सम्प्रदायोंकी धर्म-भाषा सुरियानी (सिरियाकी भाषा) थी, किन्तु उसके साथ उनके मठोंमें यूनानी भाषा भी पढ़ाई जाती थी। एदेस्सा (मेसोपोतामिया) भी ईसाइयोंका एक विद्याकेन्द्र था, जिसकी बजहसे एदेस्साकी भाषा (सुरियानीकी एक बोली) साहित्यकी भाषाके दर्जे तक पहुँच गई। उसके अध्यापकोंके नस्तोरीय विचार देखकर ४८९ ई० में एदेस्साके मठ-विद्यालयको बंद कर दिया गया, जिसके बाद उसे निसिबी (सिरिया)में खोला गया।

(क) निसिबी (सिरिया)—निसिबी नगर ईरानियोंके अधिकृत प्रदेशमें था, और सासानी शाहका बरद इस्त उसके ऊपर था। नस्तोरीय ईसाई सम्प्रदायके धर्मकी शिक्षाके साथ-साथ यहाँ दर्शन और वैद्यकका

भी पठन-पाठन होता था। दर्शनकी ओर विद्यार्थियों और अध्यापकोंका झुकाव तथा आदर अधिक देख धर्मनेताओंको फिक्र पड़ी, और ५९० ई० में उन्होंने नियम बनाया, कि जिस कमरेमें धर्म-पाठ हो, वहाँ लौकिक विद्याका पाठ नहीं होना चाहिए।

मेसोपोतामियाके इस भागमें जिसमें निसिबी, एदेस्सा तथा हरानके शहर थे, उस समय सुरियानी भाषा-भाषी था। पिछले महायुद्ध (१९१४-१८ ई०) के बाद मेसोपोतामियाके सुरियानी ईसाइयोंको किस तरह निर्दयतापूर्वक कत्ल-आम किया गया था, इसे अभी बहुतसे पाठक भूले न होंगे। आज मेसोपोतामिया (ईराक) सिरिया (क्षुद्र-एसियाका एक भाग) मिश्र, मराकोमें जो अरबी भाषा देखी जाती है, वह इस्लाम और अरबोंके प्रसारके कारण हुआ। इस तरह ईसाकी प्राथमिक शताब्दियोंमें एदेस्सा और उसका पड़ोसी नगर ईरान भी सुरियानी भाषा-भाषी था।

मेसोपोतामियाके इस विद्यापीठमें चौथीसे आठवीं सदी तक बहुतसे यूनानी-दर्शन तथा शास्त्रीय-ग्रन्थोंका तर्जुमा होता रहा, जिनमें सजियस (४६६-५३६ ई०) के अनुवाद विषय और परिमाण दोनोंके ह्यालसे बहुत पूर्ण थे। जब मेसोपोतामियापर इस्लामका अधिकार हो गया, तब भी सुरियानी अनुवादका काम जारी रहा, एदेस्साके याकूब (६४०-७०८ ई०) ने अपने अनुवाद इसी समय किये थे। इन अनुवादोंमें सब जगह मूलके अनुकरण करनेकी कोशिश की गई है, किन्तु यूनानी देवी-देवताओं तथा महापुरुषोंके स्थानपर ईसाई महापुरुषोंको रखा गया। इस बातमें अरब अनुवाद और भी आगे तक गये। सुरियानी अनुवादोंमें अरस्तूके तर्कशास्त्रका ही अनुवाद ज्यादा देखा जाता है, और उस वक्तके सुरियानी विद्वान् अरस्तूको सिर्फ तर्कशास्त्री समझते थे।

इन्हीं सिरियन (सुरियानी) लोगोंने पीछे आठवीं-दसवीं सदीमें बगदादके खलीफोंके शासनमें यूनानी ग्रन्थोंको सुरियानी अनुवादोंकी मददसे या स्वतन्त्र रूपसे अरबी भाषामें तर्जुमा किया। सुरियानियोंका सबसे बड़ा

महत्त्व यह है, कि यूनानी अपने दर्शनको जहाँ लाकर छोड़ देते हैं, वहाँसे वह उसे आये—विचारमें नहीं कालमें—ले जाते हैं; और अरबोंको आगे-की जिम्मेवारी देकर अपने कार्यको समाप्त करते हैं।

(क) हरानके साथी—जब यूनान तथा दूसरे पश्चिमी देशोंमें ईसाई-धर्मके जबरदस्त प्रचारसे यूनानी तथा दूसरे देवी-देवता भूले जा चुके थे, तब भी मेसोपोतामियाके हरान नगरमें सभ्य मूर्तिपूजक मौजूद थे जो यूनानके दार्शनिक विचारोंके साथ-साथ देवी-देवताओंमें श्रद्धा रखते थे; किन्तु सातवीं सदीके मध्यमें इस्लामिक विजयके साथ उनके देवताओं और देवालयोंकी खरियत नहीं रह सकती थी, इसलिए उनकी पूजा-अर्चा बली गई, हाँ किन्तु उनके दार्शनिक विचारोंको नष्ट करना उतना आसान न था। पीछे इन्हीं सावियोंने इस्लाममें अपने दार्शनिक विचारोंको डालकर भारी गड़बड़ी पैदा की, जिसके लिए कि कट्टर मुसलमान उन्हें बराबर कोसते रहे। इन्ही साथी लोगोंका यूनानी दर्शनके अरबी तर्जुमा करनेमें भी नास हाथ था।

३ - यूनानी दर्शन-ग्रन्थोंके अरबी अनुबाब (७०४-१००० ई०)

प्रथम चार अरब खलीफोंके बाद अमीर म्वाविया (६६१-८० ई०) के खलीफा बनने, कबीलाशाही (अरबी) एवं सामन्तशाही व्यवस्थाके ढ़ढ, और हुसेनकी शहादतके साथ कबीलाशाहीके दफन होनेकी बातका हम जिक्र कर चुके हैं। म्वावियाके बंश (बनी-उमय्या) की खिलाफतके दिनों (६६१-७५० ई०) में इस्लाम धर्मको भरसक हर तरहके बाहरी प्रभावसे सुरक्षित रखनेकी कोशिश की गई, किन्तु जहाँ तक राज्य-व्यवस्था तथा दूसरे सांस्कृतिक जीवन-क्षेत्रका सम्बन्ध था, अरबोंने उन सभी सम्प्रदायोंसे कितनी ही बातें सीखनेकी कोशिश कीं, जिनके सम्पर्कमें वह खुद आये। विशेषकर दरबारी डाट-बाट, शान-शौकतमें तो उन्होंने बहुत कुछ

ईरानी शाहोकी नकल की। उज्जड़ अरबोकी कड़ी आलोचना तथा क्रियात्मक कोपसे बचनेके लिए अमीर म्वावियाने पहिले ही चालाकीसे राजधानी-को मदीनासे दमिष्कमे बदल लिया था, और इस प्रकार मदीनाका महत्त्व सिर्फ एक तीर्थका रह गया।

बनी-उमैय्याके शासनकालमे ही इस्लामी सल्तनत मध्य-एसियासे उत्तरी अफ्रीका और स्पेन तक फैल गई, यह बतला आये हैं, और एक प्रकार जहाँ तक अरब तलवारका सम्बन्ध था, यह उसकी सफलताकी चरम सीमा थी। उसके बाद इस्लाम यूरोप, एसिया, भारतीय सागरके बहुतसे भागोपर फैला जरूर, किन्तु उसके फैलानेवाले अरब नहीं अन्-अरब मुसलमान थे।

पहिली टक्करमे अरबी मुसलमानोंने कबीलाशाहीके सवालको तो छोड़ दिया, किन्तु समझौता इतनेहीपर होनेवाला नहीं था। जो अन्-अरब ईरानी या शामी जातिया इस्लामको कबूल कर चुकी थी, वह असम्भव नहीं, बल्कि अरबोसे बहुत ऊँचे दर्जेकी सम्पत्ताकी धनी थी, इसलिए वह अरबकी तलवार तथा धर्म (इस्लाम)के सामन सर झुका सकती थी, किन्तु अपनी मानसिक तथा बौद्धिक सस्कृतिको निलाजलि देना उनके बसकी बात न थी, क्योंकि उसका मतलब था सारी जातिमेसे बौद्धिक योग्यताको हटाकर अज्ञता—तारुण्यसे लौटकर शैशव—मे जाना। यही वजह हुई, जो बनी-उमैय्याके बाद हम इस्लामी शासकोको समझौतेमे और आगे बढ़ते देखते हैं।

म्वाविया, यजीद, उमर (२) कुशल शासक थे, किन्तु जैसे-जैसे राज-वंश पुराना होता गया, खलीफा अधिक शक्तिसे हीन होते गये, यहाँ तक कि म्वावियाके आठवे उत्तराधिकारी इब्न-म्वाविया (७४४-४७ ई०) को तत्तसे हाथ धोना पड़ा। जिस क्फाका शासक रहते वक्त यजीदने हुसैनके खूनसे “अपने हाथो” को रेंगा था, वहीके एक अरब-सर्दार अब्दुल् अब्बास (७४९-५४ ई०)ने अपने खिलाफतकी घोषणाकी। खलीफाको कबीलेका विश्वासपात्र होना चाहिए, यह बात तो बनी-उमैय्याने ही खतम कर दी थी, और दुनियाके दूसरे गजाओकी भाँति तलवारको अन्तिम निर्णायक मान

लिया था, इसलिए अब्बासकी इस हरकतकी शिकायत वह क्या कर सकते थे ? अब्बासने बनी-उमैय्याके शाहजादोंमेंसे जिन्हें पाया उन्हें कतल किया, यद्यपि यह कतल उतना दर्दनाक न था, जैसा कि कर्बलाके शहीदोंका, किन्तु इतिहासके पुराने पाठको कुछ अंशोंमें "बुहराया" कहकर। इन्हीं शाहजादोंमेंसे एक—अब्दुर्रहमान दाखिल पश्चिमकी ओर भाग गया, और स्पेन तथा मराकोमें अपने वंशके शासनको कुछ समय तक और बचा रखनेमें समर्थ हुआ।

अब्बासने सारे एसियाई इस्लामी राज्यपर अधिकार जमाया। आरम्भिक समयमें अब्बासी राजवंश (अब्बासियों) ने भी अपनी राजधानी दमिश्क रखी, किन्तु अब्बासके बेटे खलीफा ममूर (७५४-७५ ई०) ने ७६२में बगदाद नगरको बसाया, और पीछे राजधानी भी वही बदल दी गई। अब खिलाफत एक तरह से अरबी वातावरणसे हटकर अन्-अरब—ईरानी तथा सुरियानी—वातावरणमें आ गई, इसलिए अब्बासी खलीफोंपर बाहरी प्रभाव ज्यादा पड़ने लगा। यह भी स्मरण रखना चाहिए कि आरंभमें ही मुसलमानोंने अरबी खूनको शुद्ध रखनेका ख्याल नहीं किया, खासकर माँकी तरफसे। पैगम्बरके नाती हुसैनकी पत्नी अन्तिम ईरानी शाह यज्द-गिदं तृतीय (६३४-४२ ई०)की पुत्री हुस्नबानू थी। बनी-उमैय्या इस बारेमें और उदार थे। यही बात अब्बासियोंके बारेमें थी। इस तरह साफ है कि जिन खलीफोंको अब भी अरब समझा जाता था, उनमें भी अन्-अरब खून ही ज्यादा था। यह और वातावरण मिलकर उनपर कितना प्रभाव डाल सकते थे, यह जानना आसान है।

(१) अनुवाद-कार्य—उपरोक्त कारणोंसे बगदाद^१ के खलीफोंका पहिले खलीफोंसे विचारके सम्बन्धमें ज्यादा उदार होना पड़ा। उनकी सत्तनतमें बुखारा, समरकन्द, बलख, नै-शापोर, रे, बगदाद, कूफा, दमिश्क

१. यह नाम भी पारसी है, जिसका संस्कृत रूप होगा भग (बद्) दत्त = भगवान्की बी हुई।

आदिमें बड़े-बड़े विद्यापीठ कायम हुए, जिनमें आरम्भमें यद्यपि कुरान और इस्लामकी ही शिक्षा दी जाती थी, किन्तु समयके साथ उन्हें दूसरी विद्याओं-की ओर भी ध्यान देना पड़ा। मंसूर (७५४-७५), हारून (७८६-८०९ ई०) और मामून (८११-३३ ई०) अरबी शालिवाहन और विक्रम थे, जिनके दरबारमें देश-विदेशके विद्वानोंका बड़ा सम्मान होता था। वे स्वयं विद्वान् थे और इनके शाहजादोंकी शिक्षा कुरान, उसकी व्याख्याओं और परंपराओं तक ही सीमित न थी, बल्कि उनकी शिक्षामें यूनानी दर्शन, भारतीय ज्योतिष और गणित भी शामिल थे। गोया इस प्रकार अब्बासी खलीफावंशमें अरबके सीधे-सादे बदुओंकी यदि कोई चीज बाकी रह गई थी, वह अरबी भाषा थी, जो कि उस वक्त सारे इस्लामी सल्तनतकी राजकीय तथा सांस्कृतिक भाषा थी।

यज़ीद प्रथम (६८०-७१७ ई०) के पुत्र खालिद (मृ० ७०४ ई०) को कीमिया (रसायन) का बहुत शौक था। कहते हैं, उसीने पहिले-पहिल एक ईसाई साधु द्वारा कीमियाकी एक पुस्तकका यूनानीसे अरबी भाषामें अनुवाद कराया। मंसूर (७५४-७५ ई०)के शासनमें वैद्यक, तर्कशास्त्र, भौतिक विज्ञानके ग्रन्थ पहलवी या मुरियानी भाषासे अरबीमें अनुवादित हुए। इस समयके अनुवादकोंमें इब्न-अल्-मुकफ़्फ़ाका नाम खास तौरसे मशहूर है। मुक़फ़्फ़ा स्वयं ईरानी जातिका ही नहीं बल्कि ईरानी धर्मका भी अनुयायी था। इसने कितने ही यूनानी दर्शन-ग्रन्थोंके भी अनुवाद किये थे, किन्तु बहुतसे दूसरे प्राचीन अरबी अनुवादोकी भांति वह काल-कवलित हो गये, और हम तक नहीं पहुँच सके, किन्तु उन्होंने प्रथम दार्शनिक विचारधारा प्रवर्तित करनेमें बड़ा काम किया था, इसमें तो शक ही नहीं।

हारून और मामूनके अनुवादकोंमें कुछ संस्कृत पंडित भी थे, जिन्होंने वैद्यक और ज्योतिषके कितने ही ग्रन्थोंके अरबी अनुवाद करनेमें सहायता दी। इस समयके कुछ दर्शन-अनुवादक और उनके अनुवादित ग्रन्थ निम्न प्रकार हैं—

अनुवादक	काल	अनुवादित ग्रन्थ	मूलकार
योहन् (योहन्ना)	नवीं सदी	तेमाउस	अफलातूँ
बिन्-बितरिक्			
"	"	प्राणिशास्त्र	अरस्तू
"	"	मनोविज्ञान	"
"	"	तर्कशास्त्रके अंश	"
अब्दुल्ला नइमल्हिम्सी	६३५ ई०	"सोफिस्तिक"	अफलातूँ
अब्दुल्ला नइमुल्-हिम्सी	८३५ ई०	भौतिक शास्त्र-टीका'	फिलोपोनु
कस्ता इब्न-लूका	"	"	"
अल्बलबकी	"	"	"

" " " सिकंदर अफ़ादिसियस्
मामून (८११-३३ ई०) के बाद भी अनुवादका काम जारी रहा, और उस वक्तके प्रसिद्ध अनुवादकोंमें हैं—होनेन इब्न-इस्हाक (९१० ई०) होवैश इब्न-उल्-हसन्, अबूबिअ मत्ता इब्न-यूनुस् अल्-क़न्नाई (९४० ई०) अबू-इक्रिया इब्न-आदी... मन्तिकी (९७४ ई०), अबू-अली ईसा ज़ूरा (१००८ ई०), अबुल-खैर अल्-हसन खम्मर (जन्म ९४२ ई०)।

(२) सन्तकालीन बौद्ध तिब्बती अनुवाद—अनुवाद द्वारा अपनी भाषाको समृद्ध तथा अपनी जातिको सुशिक्षित बनाना हर एक उन्नतिशील सभ्य या असभ्य जातिमें देखा जाता है। चीनने इसाकी पहिली सदीसे सातवीं सदी तक हजारों भारतीय ग्रन्थोंका चीनीमें अनुवाद बड़े भारी आबोजन और परिश्रमके साथ इसीलिए कराया था। तिब्बती लोग भी अरब के बद्दुओं की भाँति खानाबदोश अधर-संस्कृति-रहित असभ्य जाति के थे। उन्हीकी भाँति तथा उसी समयमें खोब्-बन्-गन्पो (६३०-९८ ई०) जैसे नेताके नेतृत्वमें उन्होंने सारे हिमालय, मध्य-एशिया तथा चीनके

पश्चिमी तीन सूबोंको जीत एक विशाल साम्राज्य कायम किया। और एक बार तो तिब्बती घोड़ोंने गंगा-गंडकके सगमका भी पानी पिया था। अरबोंकी भाँति ही तिब्बतियोंकी भी एक विस्तृत राज्य कायम कर लेनेपर कबीलेशाही तरीकेको छोड़ सामन्तशाही राजनीति, और सस्कृतिकी शिक्षा लेनी पड़ी, जिसमें राजनीति तो चीनसे ली। पैगंबर मुहम्मदकी तरह स्वयं धर्मचिन्तक न होनेसे ओङ्-चन्ने चीन, भारत, मध्य-एसियामे प्रचलित बौद्ध धर्मको अपनाया, जिसने उसे सम्यता, कला, धर्म, साहित्य आदिकी शिक्षा तेजीसे तथा बहुत सहानुभूतिपूर्वक तो दी जरूर, किन्तु साथ ही अपने दुस्खवाद तथा आदर्शवादी अहिंसावादकी इतनी गहरी घूँट पिलाई कि ओङ्-चन्के बंश (६३०-९०२ ई०) के साथ ही तिब्बती जातिका जीवन-स्रोत सूख गया। तिब्बती, अरबी दोनों जातियोंने एक ही साथ दिग्विजय प्रारम्भ किया था, एक ही साथ दोनोंने विजित जातियोंसे सम्यताकी शिक्षा प्राप्त की। यद्यपि अतिशीत-प्रधान भूमिके वासी होनेसे तिब्बती बहुत दूर तक तो नहीं बढ़े, किन्तु साम्राज्य-विस्तारके साथ वह पश्चिममे बलिस्तान (कश्मीर), लदाख, लाहुल, स्पिती तक, दक्खिनमे हिमालयके बहुतसे भागो, भूटान और बर्मा तक वह जरूर फैले। सबसे बड़ी समानता दोनोंमे हम पाते हैं, कि मसूर-हारून-मामूनका समय (७५४-९३३ ई०) करीब-करीब वही है जो कि टि-दे-चुग्-तन्, और ठि ओङ्-दे-चन् ठि-दे-चन्का (७४०-८७७ ई०) का है; और इसी समय अरबकी भाँति तिब्बतने भी हज़ारों सस्कृत ग्रन्थोंका अपनी भाषामे अनुवाद कराया, इसका अधिकांश भाग अब भी सुरक्षित है। यह दोनों जातियाँ आपसमे अपरिचित न थी, पूर्वी मध्य-एसिया (वर्तमान सिन्-क्याङ्) तथा गिल्गितके पास दोनों राज्योंकी सीमा मिलती थी, और दोनों राज्यशक्तियोंमे मित्रतापूर्ण सन्धि भी हुई थी, यद्यपि इस सन्धिके कारण सीमान्त जातियों—विशेषकर ताजिकों—का भारी अनर्थ हुआ था।

(३) अरबी अनुवाद—यदि हम अनुवादकोंके धर्मपर विचार करते हैं, तो तिब्बती और अरबी अनुवादोंमें बहुत अन्तर पाते हैं। तिब्बती

भाषाके अनुवादक चाहे भारतीय हो अथवा तिब्बती, सभी बौद्ध थे। यह जरूरी भी था, क्योंकि बौद्ध, छन्द काव्यके कुछ ग्रन्थोंके अतिरिक्त जिन ग्रन्थोंका अनुवाद उन्हें करना था वह बौद्ध धर्म या दर्शनपर थे। तिब्बती अनुवाद जितने शुद्ध हैं, उसका उदाहरण और भाषामें मिलना मुश्किल है। अरबी अनुवादकोंमें कुछके नाम यह हैं, इनमें प्रायः सभी यहूदी, ईसाई या सावी धर्मके माननेवाले थे।

जार्ज बिन-जिब्रील	ईसा बिन-यूनस्	इब्राहीम हरानी
कस्ता-बिन-लूका	साबित बिन कर	याकूब बिन इस्हाक़ किन्दी ^१
मा-सर्जियस	जोरिया हम्सी	हनेन इब्न-इस्हाक़ ^१
ईसा बिन-माजियस्	फीसोन सर्जिस्	अयूब रहावी
हुज्जाज बिन-मन्न	वसील मतरान	यूसुफ़ तबीव
कब्बा रहावी	हैरान	अबू-यूसुफ़ योहन्ना
अब्द यशूअ बिन-बह्ले ज	तदरस	बितरीक़
शेर यशूअ बिन-क़त्रब्	सनान्बिन-साबित्	यह्या बिन-बितरीक़
सादरी अस्कफ़		

अ-मुस्लिम अनुवादक अपने धर्मको बदलना नहीं चाहते थे, और उनके संरक्षक इस्लामी शासकोंकी इस बारेमें क्या नीति थी इसका अच्छा उदाहरण इब्न-जिब्रीलका है। खलीफ़ा मंसूर (७५४-७५ ई०)ने एक बार जिब्रीलसे पूछा कि, तुम मुसलमान क्यों नहीं हो जाते, उसने उत्तर दिया— अपने बाप-दादोंके धर्ममें ही मरूंगा। चाहे वह जन्नत (स्वर्ग)में हो, या दोखल (नर्क)में, मैं भी वही उन्हीके साथ रहना चाहता हूँ।” इसपर खलीफ़ा हंस पड़ा, और अनुवादकको भारी इनाम दिया।

१. ये अरबी मुसलमान थे।

अध्याय ४

दर्शनका प्रभाव और इस्लाममें मतभेद

§१. इस्लाममें मतभेद

कुरानकी भाषा सीधी-सादी थी। किसी बातके कहनेका उसका तरीका वही था, जिसे कि हर एक बद्ध अनपढ़ समझ सकता था। इसमें शक नहीं उसमें कितनी ही जगह तुक, अनुप्रास जैसे काव्यके शब्दालंकारों-का ही नहीं बल्कि उपमा आदिकाभी प्रयोग हुआ है, किन्तु ये प्रयोग भी उसनी ही भाषामें हैं, जिसे कि साधारण अरबी भाषाभाषी अनपढ़ व्यक्ति समझ सकते हैं। इस तरह जब तक पैगंबर-कालीन अरबोंके बौद्धिक तल तक बात रही, तथा इस्लामी राजनीतिमें उसीका प्रभाव रहा, तब तक काम ठीक चलता रहा, किन्तु जैसे ही इस्लामिक दुनिया अरबके प्रायद्वीपसे बाहर फैलने लगी और उससे वे विचार टकराने लगे, जिनका जिक्र पिछले अध्यायोंमें हो आया है, वैसे ही इस्लाममें मतभेद होना जरूरी था।

१ - फ़िक्हा या धर्ममीमांसकों का जोर

पैगंबरके जीते-जी कुरान और पैगंबरकी बात हर एक प्रश्नके हल करनेके लिए काफी थी। पैगंबरके देहान्त (६२२ ई०) के बाद कुरान और पैगंबरका आचार (सुन्नत या सदाचार) प्रमाण माना जाने लगा। यद्यपि सभी हदीसों (पैगंबर-वाक्यों, स्मृतियों) के संग्रह करनेकी कोशिश शुरू हुई थी, तो भी पैगंबरकी मृत्युके बाद एक सदी बीतते-बीतते अकल (बुद्धि) ने

दखल देना शुरू किया, और अक्ल (=बुद्धि, युक्ति) और नक्ल (=शब्द, धर्मग्रन्थ) का सवाल उठने लगा। हमारे यहाँके मीमांसकोंकी भाँति इस्लामिक मीमांसकों—फिक्रावाले फकीहों—का भी इसीपर जोर था, कि कुरान स्वतः प्रमाण है, उसके बाद पैगंबर-वाक्य तथा सदाचार प्रमाण होते हैं। मीमांसकोंके नित्य^१, नैमित्तिक^२ काम्य^३ कर्मोंकी भाँति फिक्राने कर्मोंका भेद निम्न प्रकार किया है—

(१) नित्य या अवश्यकरणीय कर्म, जिसके न करनेपर पाप होता है, जैसे नमाज।

(२) नैमित्तिक (बाजिब) कर्म जिसे धर्मने विहित किया है, और जिसके करनेपर पुण्य होता है, किन्तु न करनेसे पाप नहीं होता।

(३) अनुमोदित कर्म, जिसपर धर्म बहुत जोर नहीं देता।

(४) असम्मत कर्म, जिसके करनेकी धर्म सम्मति नहीं देता, किन्तु करनेपर कर्ताको दंडनीय नहीं ठहराता।

(५) निषिद्ध कर्म, जिस कर्मकी धर्म मनाही करता है, और करनेपर हर हालतमें कर्ताको दंडनीय ठहराता है।

फिक्राके आचार्योंमें चार बहुत मशहूर हैं—

१. इमाम अबू-हनीफ़ा (७६७ ई०) कूफ़ा (मेसोपोतामिया) के रहने-वाले थे। इनके अनुयायियोंको हनफी कहा जाता है। इनका भारतमें बहुत जोर है।

२. इमाम मालिक (७१५-९५ ई०) मदीना निवासी थे। इनके अनुयायी मालिकी कहे जाते हैं। स्पेन और मराकोके मुसलमान पहिले सारे मालिकी थे। इमाम मालिकने पैगंबर-बचन (हदीस) को धर्मनिर्णयमें

१. जिसके न करनेसे पाप होता है, अतः अवश्य करणीय है।

२. नैमित्तिक (अर्ब-आवश्यक) कर्म बाधाधिके दूर करनेके लिये किया जाता है। ३. काम्यकर्म किसी कामनाकी पूर्तिके लिये किया जाता है, और न करनेसे कोई हर्ष नहीं।

बहुत जोरके साथ इस्तेमाल किया, जिसका परिणाम यह हुआ कि विद्वानों-ने हदीसोंको जमा करना शुरू किया, और हदीसवालों (अहले-हदीस) का एक प्रभावशाली गिरोह बन गया।

३. इमाम शाफई (७६७-८२० ई०) ने शाफई नामक तीसरे फ़िक्रा-सम्प्रदायकी नींव डाली। यह सुन्नत (सदाचार) पर ज्यादा जोर देते थे।

४ इमाम अहमद इब्न-हबलने हबलिया नामक तीसरे फ़िक्रा-सम्प्रदायकी नींव डाली। यह ईश्वरको साकार मानते हैं।

हनफ़ी और शाफई दोनों मतोंमें क्यास—दृष्टान्त द्वारा किसी निष्कर्ष-पर पहुँचना—पर ज्यादा जोर रहा है, और यह साफ है, कि इमाम हनीफा-को इस विचारपर पहुँचनेमें (कूफा) के बौद्धिक वायुमंडलने बहुत मदद दी। शाफईने इस बातमें हनफ़ियोंसे बहुत कुछ लिया।

कुरान, सुन्नत (पैगंबरी सदाचार), क्यासके अतिरिक्त चौथा प्रमाण बहुमत (इज्माअ) को भी माना जाने लगा। इनमें पूर्व-पूर्वको बलवत्तर प्रमाण समझा गया है।

२ - मतभेदों (=फ़िल्नों)का प्रारम्भ

(१) हलूल—मुस्लिम ऐतिहासिक इस्लाममें पहिले मतभेदको इब्न-सबा (सबा-पुत्र) के नामसे सबद्ध करते हैं, जो कि सातवी सदीमें हुआ था। इब्न-सबा यहूदीने मुसलमान हुआ था; और विरोधियोंके मुकाबिलेमें हजरत अली (पैगबरके दामाद) में भारी श्रद्धा रखता था। इसने हलूल (अर्थात् जीव अल्लाहमें समा जाता है)का सिद्धान्त निकाला था।

(पुराने शीआ)—इब्न-सबाके बाद शीआ और दूसरे सम्प्रदाय पैदा हुए। किन्तु उस वक्त तक इनके मतभेद दार्शनिक रूप न लेकर ज्यादातर कुरान और पैगबर-सन्तानके प्रति श्रद्धा और अश्रद्धापर निर्भर थे। शीआ लोगोंका कहना था कि पैगबरके उत्तराधिकारी होनेका अधिकार उनकी पुत्री फातमा तथा अलीकी सन्तानको है। हाँ, आगे चलकर दार्शनिक

मतभेदोंसे इन्होंने फायदा उठाया और मोतज्जला तथा सूफियोंकी बहुतसी बातें लीं, और अन्तमें अरबों ईरानियोंके द्वंद्वसे फायदा उठानेमें इतनी सफलता प्राप्त की, कि ईरानमें पंद्रहवीं सदीमें जब सफावी वंश (१४९९-१७३६ ई०)का शासन कायम हुआ, तो उसने शीआ-मतको राज-धर्म घोषित कर दिया।

(२) जीव कर्म करनेमें स्वतंत्र—अबू-यूनस् ईरानी (अजमी) पैगंबरके साथियों (सहाबा) मेंसे था। इसने यह सिद्धान्त निकाला कि जीव काम करनेमें स्वतन्त्र है, यदि करनेमें स्वतन्त्र न हो, तो उसे दंड नहीं मिलना चाहिए। बनी-उमैय्याके शासनकालमें इस सिद्धान्तने राजनीतिक आन्दोलनका रूप ले लिया था। माबद बिन-सालिक जहनीने कर्म-स्वा-तन्त्र्यके प्रचार द्वारा लोगोंको शासकोंके खिलाफ भड़काना शुरू किया; उसके विरुद्ध दूसरी ओर शासक बनी-उमैय्या कर्म-पारतन्त्र्य के सिद्धान्तको इस्लाम-सम्मत कहकर प्रचार करते थे।

(३) ईश्वर निर्गुण (विशेषण-रहित)—जह्य बिन-सफ़वानका कहना था कि अल्लाह सभी गुणों या विशेषणोंसे रहित है, यदि उसमें गुण माने जाये तो उसके साथ दूसरी वस्तुओंके अस्तित्वको मानना पड़ेगा। जैसे, उसे ज्ञाता (ज्ञान-गुणवाला) माने, तो यह भी मानना पड़ेगा कि वह चीजें भी सदा रहेगी, जिनका कि ज्ञान ईश्वरको है। फिर ऐसी हालतमें इस्लामका ईश्वर-अद्वैत (तौहीद)-वाद खतम हो जायगा। अतएव अल्लाह कर्ता, ज्ञाता, श्रोता, सृष्टिकर्ता, दहकर्ता . . . कुछ नहीं है। यह विचार शकराचार्यके निर्विशेष चिन्मात्र (विशेषणसे रहित चेतनामात्र ही एकतत्त्व है) से कितना मिलता है, इसे हम आगे देखेंगे, किन्तु इस वक्त तक शंकर (७८८-८२० ई०) अभी पैदा नहीं हुए थे; तो भी नव-अफलातूनवाद एवं बौद्धोंका विज्ञानवाद उस वक्त मौजूद था।

(४) अन्तस्तमबाद^१ (बातिनी)—ईरानियों (=अजमियों)ने

एक और सिद्धान्त पैदा किया, जिसके अनुसार कुरानमें जो कुछ भी कहा गया है, उसके अर्थ दो प्रकारके होते हैं—एक बाहरी (जाहिरि), दूसरा बातिनी (बान्तरिक या अन्तस्तर)। इस सिद्धान्तके अनुसार कुरानके हर वाक्यका अर्थ उसके शब्दसे भिन्न किया जा सकता है, और इस प्रकार सारी इस्लामिक परंपराको उलटा जा सकता है। इस सिद्धान्तके माननेवाले जिन्दीक कह जाते हैं, जिनके ही तालीमिया (शिष्यार्थी), मुल्हिद, बातिनी, इस्माइली आदि भिन्न-भिन्न नाम हैं। आगाखानी मुसलमान इसी मत के अनुयायी हैं।

§ २. इस्लाम के दार्शनिक संप्रदाय

आदिम इस्लाम सीधे-सादे रेगिस्तानी लोगोंका भोलाभाला विश्वास था, किन्तु आगेकी ऐतिहासिक प्रगतिने उसमें गड़बड़ी शुरू की, इसका जिक्र कुछ हो चुका है। मेसोपोतामियाके बसरा जैसे नगर इस तरहके मतभेदोंके लिए उर्वर स्थान थे, यह बात भी पीछे के पन्नोंकी पढ़नेवाले आसानीसे समझ सकते हैं।

१ — मोतखला सम्प्रदाय

बसरा मोतखलोंकी जन्म और कर्म-भूमि थी। मोतखला इस्लामका पहिला सम्प्रदाय था, जिसने दर्शनके प्रभावको अपने विचारों द्वारा व्यक्त किया। उनके विचार इस प्रकार थे—

(१) जीव कर्ममें स्वतंत्र—जीवको परतन्त्र माननेपर उसे बुरे कर्मोंका दंड देना अन्याय है, इसीलिए अबू-यूनुस्की तरह मोतखली कहते थे, कि जीव कर्म करनेमें स्वतंत्र है।

(२) ईश्वर सिर्फ़ अलाइयोंका स्रोत—इस्लामके सीधे-सादे विश्वास-में ईश्वर सर्वशक्तिमान् और अद्वितीय है, उसके अतिरिक्त कोई सर्वोपरि शक्ति नहीं है। मोतखलोंकी तर्कप्रणाली थी—दुनियामें हम अलाइयाँ ही नहीं बुराइयाँ भी देखते हैं किन्तु इन बुराइयोंका स्रोत भगवान् नहीं हो

सकते, क्योंकि वह केवल भलाइयोंके ही स्रोत (शिम) हैं। भलाइयोंका स्रोत होने के ही कारण ईश्वर नर्क आदिके दंड नहीं दे सकता।

(३) ईश्वर निर्गुण—जहम् बिन्-सफ़वानकी तरह मोतजली ईश्वर-को निर्गुण मानते थे,—दया आदि गुणोंका स्वामी होनेपर ईश्वरके अतिरिक्त उन वस्तुओंके सनातन अस्तित्वको स्वीकार करना पड़ेगा, जिनपर कि ईश्वर अपने दया आदि गुण प्रदर्शित करता है, जिसका अर्थ होगा ईश्वरके अतिरिक्त दूसरे भी कितने ही सनातन पदार्थ हैं।

(४) ईश्वरकी सर्वशक्तिमत्ता सीमित—इस्लाममें आम-विश्वास था कि ईश्वरकी शक्ति असीम है। मोतजली पूछते थे—क्या ईश्वर अन्याय कर सकता है? यदि नहीं तो इसका अर्थ है ईश्वरकी शक्तिमत्ता इतनी विस्तृत नहीं है कि वह बुराइयोंको भी करने लगे। पुराने मोतजली कहते थे, कि ईश्वर बंसा करनेमें समर्थ होते भी शिव होनेके कारण बंसा नहीं कर सकता। पीछेवाले मोतजली ईश्वरमें ऐसी शक्तिका ही साफ-साफ अभाव मानते थे।

(५) ईश्वरीय अमत्कार (=मोज़जा) गलत—और धर्मोंकी भाँति इस्लाममें—और खुद कुरानमें भी—ईश्वर और पैगंबरोंकी इच्छानुसार अप्राकृतिक घटनाओंका घटना माना जाता है। मोतजली चिन्तकोंका कहना था, कि हर एक पदार्थके अपने स्वाभाविक गुण होते हैं, जो कभी बदल नहीं सकते; जैसे आगका स्वाभाविक गुण गर्मी है, जो कि आगके रहते कभी नहीं बदल सकती। पैगंबरोंकी जोबनियोंमें जिन्हे हम मोज़जा समझते हैं, उनका या तो कोई दूसरा अर्थ है अथवा वह प्रकृतिके ऐसे नियमोंके अनुसार घटित हुए हैं, जिनका हमें ज्ञान नहीं है और हम उन्हें अप्राकृतिक घटना कह डालते हैं।

(६) जगत् अनाबि नहीं साबि—दूसरे मुसलमानों की भाँति मोतजला-पथवाले भी जगत्को ईश्वरकी कृति मानते थे, उन्हींकी तरह ये भी जगत्को अभावसे भावमें आया मानते थे। इस प्रकार इस बातमें वह अरस्तू-के जगत् अनादिवादके विरोधी थे।

(७) कुरान भी अनादि नहीं सादि—सनातनी मुसलमान मोत-जलियोंके जगत्-सादिवादसे खुश नहीं हो सकते थे, क्योंकि जिस तरह ईश्वरकृत होनेसे वह जगत्को सादि मानते थे, उसी तरह ईश्वरकृत होनेके कारण वह कुरानको भी सादि मानते थे। अल्लाहकी भाँति कुरानको अनादि माननेको मोतजली द्वैतवाद तथा भूति-पूजा जैसा दुष्कर्म बतलाते थे। हम कह चुके हैं कि कर्म स्वातन्त्र्य जैसे सिद्धान्तको लेकर जहन्नीने उर्मय्या खलीफाके खिलाफ आन्दोलन खड़ा कर दिया था, बनी-उर्मय्याको खनमकर जब अज्वासीय खलीफा बने तो उनको सहानुभूति कर्म-स्वातन्त्र्यवादियों तथा उनके उत्तराधिकारियों—मोतजलियों—के विचारकोके प्रति होना जरूरी थी। बगदादके मोतजली खलीफा कुरानके अनादि होनेके सिद्धान्तको कुफ्र (नास्तिकता) मानते थे, और इसके लिए लोगोंको राजदंड दिया जाता था। कुरानको सादि बतला मोतजली अल्लाहके प्रति अपनी भारी श्रद्धा दिखाते हो यह बात न थी, इससे उनका अभिप्राय यह था कि कुरान भी अनित्य ग्रन्थोमे है, इसलिए उसकी व्याख्या करनेमें काफी स्वतन्त्रताकी गुजाइश है, और इस प्रकार पुस्तककी अपेक्षा बुद्धिका महत्त्व बढ़ाया जा सकता है। उनका मत था—ईश्वरने जब जगत् और मानवको पैदा किया, तो साथ ही मनुष्यमें भलाई-बुराई, मज्जाई-झुठाईके परखने तथा भगवान्को जाननेके लिए बुद्धि भी प्रदान की। इस प्रकार वह ग्रन्थोक्त धर्मकी अपेक्षा निमर्ग (बुद्धि)-सिद्ध धर्मपर ज्यादा जोर देना चाहते थे। यह ऐसी बात थी, जिसके लिए सनातनी मुसलमान मोतजलियोंको क्षमा नहीं कर सकते थे, और वस्तुतः काफिर, मोतजली तथा दहरिया (जड़वादी, नास्तिक) उनकी भाषामे अब भी पर्यायवाची शब्द है।

(८) इस्लामिक वाद-शास्त्रके प्रवर्तक—मोतजला यद्यपि ग्रन्थ-वादके पक्षपाती न थे, किन्तु साथ ही वह ग्रन्थको प्रमाणकोटिमे उठाना भी नहीं चाहते थे। बुद्धिवादी दुनियामे, वह अच्छी तरह समझते थे कि, अरबोंकी भोली श्रद्धासे काम नहीं चल सकता; इसलिए उन्होंने ग्रन्थ (कुरान) और बुद्धिमें समन्वय करना चाहा, लेकिन इसका आवश्यक परिणाम यह

हुआ, कि उन्हें कितने ही पुराने विश्वासोंसे इन्कार करना पड़ा, और कुरानकी व्याख्यामें काफी स्वतन्त्रता बर्तनेकी जरूरत महसूस हुई। अपने इस समन्वयके कामके लिए उन्हें इस्लामी बाबशास्त्र (इल्म-कलाम) की नींव रखनी पड़ी; जो बगदादके आरंभिक खलीफोंकी बौद्धिक नव-जागृतिके समय पसंद भले ही किया गया हो, किन्तु पीछे वह अश्वरी, गजाली, जैसे "पुराणवादी" आधुनिकोंकी दृष्टिमें बुरी चीज मालूम हुई।

मोतजलियोंकी इस्लामके प्रति नेकनीयतीके बारेमें तो सन्देह न करनेका यह काफी प्रमाण है, कि वह यूनानी दर्शन तथा अरस्तूके तर्कशास्त्रके सख्त दुश्मन थे, किन्तु इस दुश्मनीमें वह बुद्धिके हथियारको ही इस्तेमाल कर सकते थे, जिसके कारण उन्हें कितनीही बार इस्लामके "सीधे रास्ते" (सरातल-मुस्तकीम) से भटक जाना पड़ता था।

(९) मोतजली आचार्य—हारून-मामून-शासनकाल (७८६-८३३ ई०) दूसरी भाषाओंसे अरबीमें अनुवाद करनेका सुनहला काल था। इन अनुवादके कारण जो बौद्धिक नव-जागृति हुई, और उसके कारण इस्लामके बारेमें जो लोगोंको सन्देह होने लगा, उसीसे लड़नेके लिए मोतजला सम्प्रदाय पैदा हुआ था। मोतजलाके झंडेके नीचे खड़े होकर जिन विद्वानोंने इस लड़ाईको लड़ा था, उनमेंसे कुछ ये हैं—

(क) अल्लाफ़ अबुल-मुख़ल्ल अल्-अल्लाफ़—यह मोतजलियोंका सबसे बड़ा विद्वान है। इसका देहान्त नवी सदीके सध्यमें हुआ था, और इस प्रकार शकराचार्यका समकालीन था। शंकरकी ही भाँति अल्लाफ़ भी एक जबर्दस्त वादचतुर विद्वान तथा पूर्णरूपेण अपने मतलबके लिए दर्शनको इस्तेमाल करनेकी कोशिश करता था। ईश्वर-अद्वैतको निर्गुण सिद्ध करनेमें उसकी भी कितनी ही युक्तियाँ अपने सम-सामयिक शंकरके निर्विशेष-चिन्मात्र—ब्रह्माद्वैत—साधक तर्ककी भाँति थीं। अल्लाह (ईश्वर या ब्रह्म)मे कोई गुण (=विशेषण) नहीं हो सकता; क्योंकि गुण दो ही तरहसे रह सकता है, या तो वह गुणीसे अलग हो, या गुणी-स्वरूप हो।

अलग माननेसे अद्वैत नहीं, और एक ही माननेसे निर्गुण ईश्वर तथा गुण-स्वरूप ईश्वरमें शब्दका ही अन्तर होगा। मनुष्यके कर्मको अल्लाफ़ दो तरहका मानता है—एक प्राकृतिक (नैसर्गिक) या शरीरके अंगोंका कर्म, दूसरा आचार (पुण्य-पाप)-सम्बन्धी अथवा हृदयका कर्म। आचार-सम्बन्धी (पुण्य-पाप कहा जानेवाला) कर्म वही है, जिसे हम बिना किसी बाधाके कर सके। आचार-सम्बन्धी कर्म (पुण्य, पाप) मनुष्यकी अपनी अर्जित निधि है उसके प्रयत्नका फल है। ज्ञान मनुष्यको भगवान् की ओरसे तो भगवद्वाणी (कुरान आदि) से और कुछ प्रकृतिके प्रकाशसे प्राप्त होता है। किसी भी भगवद्वाणीके आनेसे पहिले भी प्रकृतिद्वारा मनुष्यको कर्तव्य-मार्गकी शिक्षा मिलती रही है, जिससे वह ईश्वर को जान सकता है, भलाई-बुराईमें विवेक कर सकता है, और सदाचार, सच्चाई और निश्छलताका जीवन बिता सकता है।

(ख) नज़्जाम—नज्जाम, संभवतः अल्लाफ़का शागिर्द था। इसकी मृत्यु ८४५ ई० में हुई थी। कितने ही लोग नज्जामको पागल समझते थे, और कितने ही नास्तिक। नज्जामके अनुसार ईश्वर बुराई करनेमें बिल्कुल अममर्थ है। वह वही काम कर सकता है, जिसे कि वह अपने ज्ञानमें अपने सेवकके लिए बेहतर समझता है। उसकी सर्वशक्तिमत्ताकी बस उतनी ही सीमा है, जितना कि वह वस्तुतः करता है। इच्छा भगवान् का गुण नहीं हो सकती, क्योंकि इच्छा उसीको हो सकती है, जिसे किसी चीज़की जरूरत—कमी—हो। सृष्टिको भगवान् एक ही बार करता है, हर एक सृष्टि वस्तुमें वह शक्ति उसी वक्त निहित कर दी जाती है, जिससे कि वह आगे अपने निर्माणक्रमको जारी रख सके। नज्जाम परमाणुवादको नहीं मानता। पिंड परमाणुओंसे नहीं घटनाओंसे बने है—उसके इस विचारमें आधुनिकताकी झलक दिखलाई पड़ती है। रूप, रस, गन्ध जैसे गुणोंको भी नज्जाम पिंड (पदार्थ) ही मानता है, क्योंकि गुण, गुणी अलग वस्तुएँ नहीं हैं। मनुष्यके आत्मा या बुद्धिको भी वह एक प्रकारका पिंड मानता है। आत्मा मनुष्यका अतिश्रेष्ठ भाग है, वह सारे शरीरमें व्यापक

है। शरीर उसका साधन (करण) है। कल्पना और भावना आत्माकी गतिको कहते हैं। दीन और धर्ममें किसको प्रमाण माना जाय इसमें नज्जामका उत्तर शीओं जैसा है—फ़िक्राकी बारीकियोंसे इसका निर्णय नहीं कर सकते, यथार्थवक्ता (=आप्त) इमाम ही इसके लिए प्रमाण हो सकता है। मुसलमानोंके बहुमतको वह प्रमाण नहीं मानता। उसका कहना है—सारी जमात गलत धारणा रख सकती है, जैसा कि उनका यह कहना कि दूसरे पैगबरोंकी अपेक्षा मुहम्मद-अरबीमें यह विशेषता थी कि वह सारी दुनियाके लिए पैगबर बनाकर भेजे गये थे, जो कि गलत है, खुदा हर पैगबर को सारी दुनियाके लिए भेजता है।

(ग) ज़हीब (८९९ ई०)—नज्जामका शिष्य ज़हीब एक सिद्ध-हस्त लेखक तथा गभीरचेता दार्शनिक था। वह धर्म और प्रकृति-नियमके समन्वयको सत्यके लिए सबसे ज़रूरी समझता था। हर चीजमें प्रकृतिका नियम काम कर रहा है, और ऐसे हर काममें कर्ता ईश्वरकी झलक है। मानवबुद्धि कर्ताका ज्ञान कर सकती है।

(घ) मुअम्मर—मुअम्मरका समय ९०० ई० के आसपास है। अपने पहिलेके मोतजलियोंसे भी ज्यादा “निर्गुणवाद”पर उसका जोर है। ईश्वर सभी तरहके द्वैतसे सर्वथा मुक्त है, इसलिए किसी गुण-विशेषणकी उसमें संभावना नहीं हो सकती। ईश्वर न अपनेको जानता है और न अपनेसे भिन्न किसी वस्तु या गुणको जानता है, क्योंकि जानना स्वीकार करनेपर ज्ञाता ज्ञेय आदि अनगिनत द्वैत आ पहुँचेंगे, मुअम्मरके मतसे गतिस्थिति, समानता-असमानता आदि केवल काल्पनिक धारणायें हैं, इनकी कोई वास्तविक सत्ता नहीं है। मनुष्यकी इच्छा कोई बन्धन नहीं रखती। इच्छा ही एक मात्र मनुष्यकी क्रिया है, बाकी क्रियाएँ तो शरीरसे सम्बन्ध रखती हैं।

(इ) अबू-हाशिम जलौ (९३३ ई०)—अबू-हाशिमका मत था, कि सत्ता और अ-सत्ताके बीचकी कितनी ही स्थितियाँ हैं, जिनमें ईश्वरके

गुण, घटनाएँ, जाति (=सामान्य) के ज्ञान शामिल है। सभी ज्ञानोंमें सन्देहका होना जरूरी है।

२ — करामी संप्रदाय

मोतजलियोंकी कुरानकी व्याख्यासे निरकुशताको बहुतसे श्रद्धालु मुसलमान खतरेकी चीज समझते थे। नवी सदी ईसवीमें मोतजलियोंके विरुद्ध जिन लोगोंने आवाज उठाई थी, उनमें करामी सम्प्रदाय भी था। इसके प्रवर्तक मुहम्मद बिन-कराम सीस्तान (ईरान) के रहनेवाले थे। मोतजलाने ईश्वरको साकार (स-शरीर) क्या सगुण माननेसे भी इन्कार कर दिया था, इन्-करामने उसे बिल्कुल एक मनुष्य—राजा—की तरहका घोषित किया। इन्-तैमियाकी भाँति उसका तर्क था—जो वस्तु साकार नहीं, वह मौजूद ही नहीं हो सकती।

३ — अश्वरी संप्रदाय

जिस वक्त मोतजलियों और करामियोंके एक दूसरेके पूर्णतया विरोधी निर्गुणवाद और साकारवाद चल रहे थे, उसी वक्त एक मोतजली परिवारमें अबुल्-हसन अश्वरी (८७३-९३५ ई०) पैदा हुआ। उसने देखा कि मोतजला जिस तरहके प्रहारोंसे इस्लामको बचाना चाहते हैं, उनकी उपेक्षा नहीं की जा सकती, इसलिए कुछ हद तक हमें मोतजलोके बुद्धिमूलक विचारोंके साथ जाना चाहिए; किन्तु कोरा बुद्धिवाद इस्लामके लिए खतरेकी चीज है, इसका भी ध्यान रखना होगा। इसी तरह परंपराकी अवहेलनासे इस्लाम पर जो अविश्वास आदिका खतरा हो सकता है, उसकी ओर भी देखना जरूरी है, किन्तु साथ ही बुद्धिवादके तत्काजको बिल्कुल उपेक्षाकी दृष्टिसे देखना भी खतरनाक होगा, क्योंकि इसका अर्थ होगा इस्लामके प्रति शिक्षित प्रतिभाओंका तिरस्कार। इसीलिए अश्वरीने कहा कि ईश्वर राजा या मनुष्य—जैसा साकार व्यक्ति नहीं है। अश्वरी और उसके सम्प्रदायके मुख्य-मुख्य सिद्धान्त इस प्रकार थे—

(१) कार्य-कारण-नियम (= हेतुवाद) से इन्कार—मोतजालाका मत था कि वस्तुके नैसर्गिक गुण नहीं बदलते, इसलिए मौजजा या अत्रा-कृतिक चमत्कार गलत हैं। दार्शनिकोंका कहना था कि कार्य-कारणका नियम अटूट है, बिना कारण के कार्य नहीं हो सकता; इसलिए ईश्वरको कर्ता माननेपर भी उसे कारण (= उपादान-कारण) की जरूरत होगी, और जगत् के उपादान कारण—प्रकृति—को मान लेनेपर ईश्वर अद्वैत तथा जगत् का साक्षि होना—ये दोनों इस्लामी सिद्धान्त गलत हो जायेंगे। इन दोनों दिक्कतों से बचने के लिए अश्वरौने कार्य-कारणके नियमको ही माननेसे इन्कार कर दिया। कोई चीज किसी कारणसे नहीं पैदा होती, खुदाने कार्यको भी उसी तरह बिल्कुल नया पैदा किया, जैसे कि उसने उससे पहिलेवाली चीजको पैदा किया था जिसे कि हम गलतीसे कारण कहते हैं। हर वस्तु परमाणुमय है, और हर परमाणु क्षणभरका मेहमान है। पहिले तथा दूसरे क्षणके परमाणुओंका आपसमें कोई संबंध नहीं, दोनोंको उनके पैदा होनेके समय भगवान् बिना किसी कारणके (= अभावसे) पैदा करते हैं। अश्वरौ के मतानुसार न सूरजकी गर्मी जलको भाप बनाती है, न भापसे बादल बनता है, न हवा बादलको उड़ाती है, न पानी बादलसे बरसता है। बल्कि अल्लाह एक-एक बूँदको अभावसे भावके रूपमें टपकाता है, अल्लाह बिना उपादान-कारण (= भाप) के सीधे बादल बनाता है...। अश्वरौ सर्वशक्तिमान् ईश्वरके हर क्षण कार्यकारण-संबंधहीन बिल्कुल नये निर्माणका उदाहरण एक लेखकके रूपमें उपस्थित करता है। ईश्वर आदमीको बनाता है, फिर वृच्छाको बनाता है, फिर लेखन-शक्तिको; फिर हाथमें गति पैदा करता है, अन्तमें कलममें गति पैदा करता है। यहाँ हर क्रियाको ईश्वर अलग-अलग सीधे तौरसे बिना किसी कार्य-कारणके सम्बन्धसे करता है। कार्य-कारणके नियमके बिना ज्ञान भी संभव नहीं हो सकता, इसके उत्तरमें अश्वरौ कहता है—अल्लाह हर चीजको जानता है, वह सिर्फ दुनियाकी चीजों तथा जैसी वह दिखाई पड़ती है, उन्हींको नहीं

पैदा करता, बल्कि उनके सम्बन्धके ज्ञानको भी आदमीकी आत्मामें पैदा करता है।

(२) भगवद्वाणी कुरान (=शब्द) एकमात्र प्रमाण—हिन्दू मोमांसकोंकी भाँति अश्वरी सम्प्रदायवाले भी मानते हैं, कि सच्चा (=निर्भ्रान्त) ज्ञान सिर्फ शब्द प्रमाण द्वारा ही प्राप्त किया जा सकता है ; हाँ, अन्तर इतना जरूर है कि अश्वरी मोमांसकोंकी भाँति किसी अपौरुषेय शब्द-प्रमाण (=वेद)को न मानकर अल्लाहके कलाम (=भगवद्वाणी) कुरानको सर्वोपरि प्रमाण मानता है। कुरानका सहारा लिये बिना अलौकिक स्वर्ग, नर्क, फरिश्ता आदि वस्तुओंको नहीं जाना जा सकता। इन्द्रियाँ आमतौर से भ्रान्ति नहीं पैदा करतीं, किन्तु बुद्धि हमें गलत रास्तेपर ले जा सकती है।

(३) ईश्वर सर्वनियम-मुक्त—ईश्वर सर्वशक्तिमान् कर्ता है। वह किसी उपादान कारणके बिना हर चीजको हर क्षण बिलकुल नई पैदा करता है, इस प्रकार वह जगत् में देखे जानेवाले सारे नियमों से मुक्त है, सारे नैतिक नियमोंकी जिम्मेवारियोंसे वह मुक्त है। शरह-मुवाफिकमें इस सिद्धान्तकी व्याख्या करते हुए लिखा है—“अल्लाहके लिए यह ठीक है, कि वह मनुष्यको इतना कष्ट दे, जो कि उसकी शक्तिसे बाहर है। अल्लाहके लिए यह ठीक है कि वह अपनी प्रजा (=सृष्टि) को सुफल या दंड दे, चाहे उसने कोई अपराध किया हो या न किया हो। (अल्लाह-)ताला अपने सेवकोंके साथ जो चाहे करे, अल्लाहको अपने बंदोंके भावोंके स्थाल करनेकी कोई जरूरत नहीं। अल्लाहको भगवद्वाणी (=कुरान) द्वारा ही पहिचाना जा सकता है, बुद्धिके द्वारा नहीं।”

इस सिद्धान्तके समर्थनमें अश्वरी कुरानके वाक्योंको प्रमाण के तौरपर पेश करता है। जैसा कि—

“हुबल्-काहिरो फौक-इबादिही” (वह अपने बंदोंपर सर्वतंत्र स्वतंत्र है)।

“कुल् कुल्लुन् मिन् इन्दे’ ल्लाहे” (कह ‘सब अल्लाह ओरसे हैं’)

“य मा तशाबून इल्ला अन्-य्यशाअ’ल्लाह” (तुम किसी बातको न चाहोगे जब तक कि अल्लाह नही चाहे) ।

इस तरह ईश्वरकी सीमारहित सर्वशक्तिमत्ता अश्वअरियोंके प्रधान सिद्धान्तों में एक है ।

(४) देश, काल और गतिमें विच्छिन्न-विन्दुवाद—हेतुवादके अकारके प्रकरणमें बतला चुके हैं, कि अश्वअरी न जगत् में कार्यकारण-नियमको मानता, और नही जगत्की वस्तुओंको देश, काल या गति में किसी तरहके अ-विच्छिन्न प्रवाहके तौरपर मानता है । अक—एक, दो, तीन में हम किसी तरह का अविच्छिन्न क्रम नही मानते । एककी संख्या समाप्त होती दोकी संख्या अस्तित्वमें आती है—पूछा जाये एकसे दोमें संख्याज्ञान सर्पकी भाँति सरकता हुआ पहुँचता है, या मेंढककी तरह कूदता, उत्तर मिलेगा—कूदता । गति देश या दिशा में वस्तुओंमें होती है । हम बाणको एक देशसे दूसरे देश पहुँचते देखते हैं । सवाल है यदि बाण हर वक्त किसी स्थानमें स्थित है, तो वह स्थिति—गति-शून्यता—रखता है, फिर उसे गति कहना गलत होगा । अब यदि आप दृष्टि गति को सिद्ध करना चाहते हैं, तो एक ही रास्ता है, वह यही है, कि यहाँ भी साँप की भाँति सरकनेकी जगह संख्याकी भाँति गतिको भिन्न-भिन्न कुदान मानें । अकारण परमाणु एक क्षण के लिए पैदा होकर नष्ट हो जाता है, दूसरा नया अकारण परमाणु अपने देश, अपने कालके लिए पैदा होता है और नष्ट होता है । पहिले परमाणु और दूसरे परमाणुके बीच शून्यता—गति-शून्यता, देश-शून्यता है । यही नही हर पहिले क्षण (“अब”) और दूसरे क्षण (“अब”)-के बीच किसी प्रकारका संबंध न होनेसे यहाँ कालिक-शून्यता है—काल जो है वह “अब” है, जो “अब” नहीं वह काल नहीं—और यहाँ दो “अब” के बीच हम कुछ नहीं पाते, जो ही कालिक-शून्यता है । अश्वअरी “मेंढक-कुदान” (प्लुति)के सिद्धान्तसे ईश्वरकी सर्वशक्तिमत्ता हेतुवाद-निषेध, तथा वस्तु-गति-देश-कालकी परमाणु-रूपता सभीको इस प्रकार सिद्ध करता है । यहाँ यह ध्यान रखनेकी बात है, कि अश्वअरियोंने इस

“मैंडक-कुदान”, “विच्छिन्न-प्रवाह”, “विन्दु-घटना”, “विच्छिन्न परमाणु-सन्तति” को बस्तु-स्थितिसे उत्पन्न होनेवाली किसी गुत्थीको सुलझानेके लिए नहीं स्वीकार किया, जैसे कि हम आजके “सापेक्षतावाद” “स्वन्त-सिद्धान्त” अथवा बौद्धोंके क्षणिक अनात्मवाद और मार्क्सोय भौतिकवादमें पाते हैं। अश्वरी इससे मोजजा (=दिव्य चमत्कार), ईश्वरकी निरकुशता आदिको सिद्ध करना चाहता है। ऐसे सिद्धान्तों से स्वेच्छाचारी मुसलमान शासकोंको अल्लाहकी निरकुशताके पदोंमें अपनी निरकुशताको छिपानेका बहुत अच्छा मौका मिलता है, इसमें सन्देह नहीं।

(५) पैगंबरका लक्षण—पैगंबर (=खुदाका भेजा) कौन है, इसके बारेमें मुवाकिफ ने कहा है—“(पैगंबर वह है) जिससे अल्लाहने कहा—मैंने तुझे भेजा, या लोगोको मेरी ओरसे (सदेश) पहुँचा, या इस तरहके (दूसरे) शब्द। इस (पैगंबर होने)में न कोई शर्त है और न योग्यता (का ख्याल) है, बल्कि अल्लाह अपने सेवकोंमेंसे जिसको चाहता है, उसे अपनी कृपाका सास (पात्र) बनाता है।”

(६) विव्य चमत्कार (=मोजजा)—ऐसा तो कोई भी दावा कर सकता है कि मुझे खुदाने यह कह कर भेजा है, इसीके लिए अश्वरी लोग ईश्वरी प्रमाणकी भाँति दिव्य चमत्कार या मोजजाको पैगंबरोंके नबूतके लिए जरूरी समझते हैं। मोजजाको सिद्ध करनेकी धुनमें इन्होंने किस तरह हेतुवादसे इन्कार किया और खुदाके हर क्षण नये परमाणुओंके पैदा करनेकी कल्पना की, इसे हम बतला चुके हैं।

१. Relativity.

२. Quantum Theory.

३. “मन् काला लह् अर्सस्तोका औ बल्लगुत्तुम् अग्नी, व नव्वहा मिन-स्-अल्लाहो। व ला यक्करेतो क्रोहे सर्सुन्, व ला एस्तेम्बादुन् बलि’ल्लाहो यज्जतस्सो बेरह् मतेही मन्’व्यसाओ मिन एबावेही।”

अध्याय ५

पूर्वी इस्लामी दार्शनिक (१)

(शारीरिक ब्रह्मवादी)

§ १. अजुजुद्दीन राजी (९२३ या ९३२ ई०)

शारीरिक ब्रह्मवाद या पिथागोरी प्राकृतिक दर्शनके इस्लामिक समयकोमि इमाम राजी और “पवित्र-सच” मुख्य हैं। पवित्र-सच कई कारणोंसे बदनाम हो गया, जिससे मुसलमानोंपर उसका प्रभाव उतना नहीं पड़ सका, किन्तु राजी इस बात में ब्यादा सौभाग्यशाली था, जिसका कारण उसकी नरम दर्शनशैली थी, जिसके बारेमें हम आगे कहनेवाले हैं।

(१) जीवनी—अजुजुद्दीन राजीका जन्म पश्चिमी ईरानके रे गहरमें हुआ था। दूसरी धार्मिक शिक्षाओं के अतिरिक्त गणित, वैद्यक और पिथागोरीय दर्शनका अध्ययन उसने विशेष तौरसे किया था। वैद्यकमें तो इतना ही कहना काफी है कि वह अपने समयका सिद्धहस्त हकीम था। बादविद्याके प्रति उसकी अश्रद्धा थी, और तर्कशास्त्रमें शायद उसने अरस्तूकी एक पुस्तकसे अधिक पढ़ा न था। सरकारी हकीमके तौरपर वह पहिले रे और पीछे बगदादके अस्पतालका प्रधान रहा। पीछे उसका मन उबट गया, और देशाटनकी धुन सवार हुई। इस यात्राकाल में वह कई सामन्तोंका कृपा-पात्र रहा, जिनमें ईरानी सामानी वंशी (९००-९९९ ई०) शासक मसूर इब्न-इस्हाक भी था, जिसको कि उसने अपना एक वैद्यक ग्रन्थ समर्पित किया है।

(साधारण विचार)—राजीके दिलमें वैद्यक विद्याके प्रति भारी श्रद्धा थी। वैद्यकशास्त्र हजारों वर्षोंके अनुभवसे तैयार हुआ, और राजीका कहना था, कि एक छोटेसे जीवन में किसी व्यक्तिके तजर्बेमें मेरे लिए हजारों वर्षोंके तजर्बे द्वारा संचित ज्ञान ज्यादा मूल्यवान है।

३—दार्शनिक विचार

(क) जीव और शरीर—शरीर और जीवमें राजी जीवको प्रधानता देता है। जीवन (—आत्मा)—सबधी अस्वस्थ शरीरपर भी बुरा प्रभाव डालता है, इसीलिए राजी वैद्यके लिए आत्मा (=जीव) का चिकित्सक होना भी जरूरी समझता था। तो भी, वह चिकित्सा बहुतमें आत्मिक रोगोंमें असफल रहती है, जिसके कारण राजीका झुकाव निराशावादी ओर ज्यादा था।—दुनियामें भलाईसे बुराईका पल्ला भारी है।

कीमिया (=रसायन) शास्त्रपर राजी की बहुत आस्था थी। भौतिक जगत्के मूलतत्वोंके एक होनेसे उसको विश्वास था, कि उनके भिन्न प्रकारके मिश्रणसे घातु में परिवर्तन हो सकता है। रसायनके विभिन्न योगोंमें विचित्र गुणोंको उत्पन्न होते देख वह यह भी अनुमान करने लगा था कि शरीरमें स्वतः गति करनेकी शक्ति है, यह विचार महत्वपूर्ण जरूर था, किन्तु उसे प्रयोग द्वारा उसने और विकसित नहीं कर पाया।

(ख) पाँच नित्य तत्त्व—राजी पाँच तत्वोंको नित्य मानता था—(१) कर्ता (=पुरुष या ईश्वर), (२) विश्व-जीव, (३) मूल भौतिक तत्त्व, (४) परमार्थ दिशा, और (५) परमार्थ काल। यह पाँचो तत्त्व राजीके मतसे नित्य सदा एक साथ रहनेवाले हैं। यह पाँचो तत्त्व विश्वके निर्माणके लिए आवश्यक सामग्री हैं, इनके बिना विश्व बन नहीं सकता।

इन्द्रिय-प्रत्यक्ष हमें बतलाता है कि बाहरी पदार्थ—भौतिक-तत्त्व—मौजूद है, उनके बिना इन्द्रिय किस चीजका प्रत्यक्ष करती? भिन्न-भिन्न वस्तुओं (=विषयों)की स्थिति उनके स्थान या दिशाको बतलाती है।

वस्तुओंमें होते परिवर्तनका जो साक्षात्कार होता है—पहिले ऐसा था, अब ऐसा है—वह हमें कालके अस्तित्वको बतलाता है। प्राणियों के अस्तित्व तथा उनकी अप्राणियोंसे भिन्नतासे पता लगता है कि जीव भी एक पदार्थ है। जीवोंमें कितनों हीमें बुद्धि—कला आदिको पूर्णताके शिखरपर पहुँचानेकी क्षमता—है, जिससे पता लगता है, कि इस बुद्धिका स्रोत कोई चतुर कर्ता है।

(ग) विश्वका विकास —यद्यपि राजी अपने पाँचों तत्त्वोंको नित्य, सदा एक साथ रहनेवाला कहता है, तो भी जब वह उनमेंसे एकको कर्ता मानता है, तो इसका मतलब है कि इस नित्यताको वह कुछ शर्तोंके साथ मानता है। सृष्टिकी कथा वह कुछ इस तरहसे वर्णित करता है—पहिले एक सादी शुद्ध आध्यात्मिक ज्योति बनाई गई, यही जीव (=रुह) का उपादान कारण था। जीव प्रकाश स्वभाववाले मीचे सादे आध्यात्मिक तत्त्व हैं। ज्योतिस्तत्त्व या ऊर्ध्वलोक—जिससे कि जीव नीचे आता है—को बुद्धि (=नफ्स) या ईश्वरीय ज्योतिका प्रकाश कहा जाता है। दिनका अनुगमन जैसे रात करती है, उसी तरह प्रकाशका अनुगमन अंधकार (=तम) करता है, इसी तममें पशुओंके जीव पैदा होते हैं, जिनका कि काम है बुद्धि-युक्त जीव (=मानव) के उपयोगमें आना।

जिस वक्ता सीवी-सादी आध्यात्मिक ज्योति अस्तित्वमें आई, उसके साथ ही साथ एक मिश्रित वस्तु भी मौजूद रही, यही विराट् शरीर है। इसी विराट् शरीरकी छायामें चार "स्वभाव"—गर्मी, सर्दी, रुकना और नमी उत्पन्न होती है। इन्ही चार "स्वभावों" से अन्त में सभी आकाश और पृथ्वी के पिंड—शरीर—बने हैं ! इस तरह उनकी सृष्टि होनेपर भी पाँच तत्त्वोंको नित्य क्यों कहा ? इसका उत्तर राजी देता है—क्योंकि यह सृष्टि सदासे होती चली आई है, कोई समय ऐसा न था जब कि ईश्वर निष्क्रिय था। इस तरह राजी जगत्की नित्यताको स्वीकार कर इस्लामके सादि बादके सिद्धान्तके खिलाफ गया था, तो भी राजीके नामके साथ इसाम-नाम लगाना बतलाता है कि उसके लिए लोगों के दिलोंमें नरम स्थान था।

(घ) मध्यमार्गी दर्शन—राज्जीके समयसे पहिलेसे ऐसे नास्तिक भौतिकवादी दार्शनिक चले आते थे जो जगत्का कोई कर्त्ता नहीं मानते थे। उनके विचारसे जगत् स्वतःनिर्मित होनेकी अपनेमें क्षमता रखता है। दूसरी ओर ईश्वर-अद्वैत (=तौहीद) वादी मुल्ला थे, जो किसी अनादि जीव, भौतिक तत्त्व,—दिशा काल, जैसे तत्त्वके अस्तित्वको अल्लाहकी शानमें बट्टा लगनेकी बात समझते थे। राज्जी न भौतिकवादियोंके मतको ठीक समझता था, न मुल्लोके मतको। इसीलिए उसने बीचका रास्ता स्वीकार किया—विचारको बुद्धिसंगत बनानेके लिए ईश्वर के अतिरिक्त जीव, प्रकृति, दिशा कालकी भी जरूरत है, और बुद्धियुक्त मानव जैसे जीवको प्रकट करनेके लिए कर्त्ताकी।

§ २—पवित्र-संघ (=अखवानुस्सफा)

मोतजला, करामी, अशजरी तीनों दर्शन-द्रोही थे। किन्तु इसी समय बस्त्रामे एक और सम्प्रदाय निकला जो कि दर्शन—विशेषकर पिथागोर-के दर्शन—के भक्त थे, और इस्लामको दर्शनके रंगमें रँगना चाहते थे। इस सम्प्रदायका नाम था “अखवानुस्सफा” (पवित्र-संघ, पवित्र मित्र-मंडली या पवित्र विरादरी)। अखवानुस्सफा केवल धार्मिक या दार्शनिक सम्प्रदाय ही नहीं था, बल्कि इसका अपना राजनीतिक प्रोग्राम था। ये लोग दर्शनको आत्मिक आनंदकी ही चीज नहीं समझते थे, बल्कि उसके द्वारा एक नये समाजका निर्माण करना चाहते थे। इसके लिए कुरानमे खीचातानी करके अपने मतलबका अर्थ निकालते थे। वह दुनियांमे एक उटोपियन^१ धर्मराज्य कायम करना चाहते थे।

(१) पूर्वगामी इब्न-अम्वून (८५० ई०)—मोतजली सम्प्रदायके प्रवर्तक अल्लाफ़का देहान्त नवी सदीके मध्यमे हुआ था, इसी समयके आसपास अब्दुल्ला इब्न-अम्वून पैदा हुआ था। इस्लामने ईरानियों (=अजमियों) को

मुसलमान बनाकर बड़ी गलती की। इस्लाममें जितने (=फितने) पैदा हुए मतभेद उनमेंसे अधिकांशके बर्ना (=प्रवर्तक) यही अजमी लोग थे। इब्न-मैमून भी इन्हीं "फित्ना पर्वाजों" मेंसे था। दमिश्कके म्बाविया-वंश (=बनी-उमैय्या) ने पहला समझौता करके बाहरी सभ्य आधीन जातियों-के निरन्तर विरोधको कम किया था। बगदाद के अब्बासी वंशने इस दिशा में और गति की, तथा अपने और अपने शासनको बहुत कुछ ईरानी रंग में रँग दिया—उन्होंने ईरानी विद्वानोंकी इज्जत ही नहींकी, बल्कि बरामका जैसे ईरानी राजनीतिज्ञोंको महामंत्री बनाकर शासनमें सहभागी तक बनाया। किन्तु, मालूम होता है, इससे वह सन्तुष्ट नहीं थे। करमती राजनीतिक दल, जिसका कि इब्न-मैमून नेता था, अब्बासी शासनको हटाकर एक नया शासन स्थापित करना चाहता था, कैसा शासन, यह हम आगे कहेंगे। उसके प्रतिद्वंदी इब्न-मैमूनको भारी षड्यन्त्री सिद्धान्तहीन व्यक्ति समझते थे, किन्तु दूसरे लोग थे जो कि उसे महात्मा और ऊँचे दर्जेका दार्शनिक समझते थे। उसकी मडलीने सफेद रंगको अपना साम्प्रदायिक रंग चुना था, क्योंकि वह अपने धर्मको परिशुद्ध उज्ज्वल समझते थे, और इसी उज्ज्वलताको प्राप्त करना आत्माका चरम लक्ष्य मानते थे।

(शिक्षा)—करमती लोगोंकी शिक्षा थी—कर्तव्यके सामने शरीर और धनकी कोई पर्वाह मत करो। अपने सघके भाइयोंकी भलाईको सदा ध्यानमें रखो। सघके लिए आत्मनमर्पण, अपने नेताओके प्रति पूर्णश्रद्धा, तथा आज्ञापालनमें पूर्ण तत्परता—हर करमतीके लिए जरूरी फज्र है। सघकी भलाई और नेताके आज्ञापालनमें मृत्यु की पर्वाह नहीं करनी चाहिए।

२-पवित्र-संघ

(१) पवित्र-संघकी स्थापना—बस्त्रा और कूफा करमतियोंके गढ़ थे। दसवीं सदीके उत्तरार्द्धमें बस्त्रामें एक छोटासा सघ (पवित्र-सघ) स्थापित हुआ। इस सघने अपने भीतर चार श्रेणियाँ रखी थी।

पहली श्रेणीमें १५-३० वर्षके तरुण सम्मिलित थे। अपने आत्मिक विकास-के लिए अपने गुरुओं (गिरको) का पूर्णतया आज्ञापालन इनके लिए जरूरी था। दूसरी श्रेणीमें ३०-४० वर्षके सदस्य शामिल थे, इन्हें आध्यात्मिक शिक्षासे बाहरकी विद्याओंकी भी सीखना पड़ता था। तीसरी श्रेणीमें ४०-५० वर्षके भाई थे, यह दुनियाके दिव्य कानूनके जाननेकी योग्यता पैदा करते थे, इनका दर्जा पैग्वरोका था। चौथी और सर्वोच्च श्रेणीमें वह लोग थे, जिनकी उम्र ५० से अधिक थी। वह सत्यका साक्षात्कार करते थे, और उनकी गणना फरिश्तो—देवताओंके—दर्जमें थी; उनका स्थान प्रकृति, सिद्धान्त, धर्म सबके ऊपर था। अपने इस श्रेणी-विभाजनमें पवित्र-मघ इब्न-सैमूनके करामती दल तथा अफलातून के "प्रजातंत्र" से प्रभावित हुआ था, इसमें सन्देह नहीं। किन्तु इसमें सन्देह है, कि वह अपने इस श्रेणी-विभाजनको काफी अंशमें भी कार्यरूपमें परिणत कर सका हों।

(२) पवित्र-संघकी ग्रन्थावली और नेता—पवित्र सघने अपने समयके ज्ञानको पुस्तकरूपमें लेखबद्ध किया था इसे "ग्मायल् अब्-वानुम्सका" (पवित्र मघ-ग्रन्थावली) कहते हैं। इस ग्रन्थावली में ५१ (पायद शरूमें ५० थे) ग्रन्थ हैं। ग्रन्थोंकी वर्णन-शैलीमें पता लगता है, कि उनके लेखक अलग-अलग थे और उनमें सम्पादन द्वारा भी एकता लानेकी कोशिश नहीं की गई। ग्रन्थावलीमें राजनीतिक पुटके साथ प्राकृतिक विज्ञानके आध्यात्मिक ज्ञानवाद की विवेचना की गई है। सघके नेताओं और ग्रन्थावलीके लेखकोंके वर्गमें—पीछका पुस्तको में जो कुछ मिलता है, उसमें उनके नाम यह हैं—

- (१) मुहम्मदी या अब्-सुलैमान मुहम्मद इब्न-मुशीर अल्-बस्ती,
- (२) बजाना या अबुल्-हमन् अल्ल इब्न-हुरून् अल्-बजाना,
- (३) नहाजूरी या मुहम्मद इब्न-अहमद अल्-नहाजूरी,

(४) ओफ्री या अल्-ओफ्री; और

(५) रिफाब् या खैद इब्न-रिफाब्।

पवित्र-संघ जिस वक्त (दसवीं सदीके उत्तरार्धमें) कार्यक्षेत्रमें उनरा उस वक्त तक बगदादके खलीफे अपनी प्रधानता खो बैठे थे; और जगह-जगह स्वतन्त्र शासक पैदा हो चुके थे। पोपकी भाँति बहुत कुछ धर्मगुरु समझकर मुस्लिम सुल्तान आज भी खलीफाकी इज्जत करते तथा उनके पास भेट भेजकर बड़ी-बड़ी पदवियाँ पानेकी इच्छा रखते थे। खुद बगदादके पड़ोस तथा ईरानके पश्चिमी भागमें बुबायही बंश^१ का शासन था; यह बंश खुल्लमखुल्ला शीआ-सम्प्रदायका अनुयायी था। पवित्र-संघ-ग्रंथावलीने मोतखला+शीआ+यूनानी दर्शनकी नींवपर अपने मन्तव्य तैयार किये थे, जिसके लिए यह समय कितना अनुकूल था, यह समझना आसान है।

(३) पवित्र-संघके सिद्धान्त—पवित्र-संघ अपने समयकी धार्मिक असहिष्णुतासे भली-भाँति परिचित था, और चाहता था कि लोग इब्राहिम मूसा, जर्तुस्त, मुहम्मद, अली सभीको भगवान्का दूत—पैगंबर—मानें; यही नहीं धर्मको बुद्धिसे समझौता करानेके लिए वह पिथागोर, सुक्रात, अफलातूँको भी ऋषियों और पैगंबरोंकी श्रेणीमें रखता था। वह सुक्रात, ईसा तथा ईसाई शहीदोंको भी हसन-हुसैनकी भाँति ही पवित्र शहीद मानता था।

(क) दर्शन प्रधान—पवित्र संघका कहना था कि मजहबके विश्वास, आचार-नियम साधारण बुद्धिवाले आदमियोंके लिए ठीक हैं; किन्तु अधिक उन्नत मस्तिष्कवाले पुरुषोंके लिए गभीर दार्शनिक अन्तर्दृष्टि ही उपयुक्त हो सकती है।

१. (१) अली बिन-बुबायही, म० ९३२ ई०। (२) अहमद (मुई-कुदीला) ९३२-९६७ ई०। (३) अहमद (जाबाकुदीला) ९६७-...
(४) मण्डुहीला...

(ख) जगत्की उत्पत्ति या निष्पत्ता-सम्बन्धी प्रश्न गलत—बुद्धकी भांति पवित्र-सधवाले विचारक जगत्की उत्पत्ति के सवालको बेकार समझते थे। हम क्या है, यह हमारे लिए आवश्यक और लाभ-दायक है। “मानव-बुद्धि जब इससे आगे बढ़ना चाहती है, तो वह अपनी सीमाको पार करती है। अपनेको उन्नत करते हुए क्रमशः सर्व महान् (तत्त्व, ब्रह्म) के गुह्य ज्ञान तक पहुँचना आत्माका ध्येय है, जिसे कि वह ससार-त्याग और सदाचरणमे ही प्राप्त कर सकता है।”

(ग) आठ (नौ) पदार्थ—पवित्र-सधने यूनानी तथा भारतीय दार्शनिकोंकी भांति तत्त्वोंका वर्गीकरण किया है। सबसे पहिला तत्त्व ईश्वर, परमात्मा या अद्वैत तत्त्व है, जिससे क्रमशः निम्न आठ तत्त्वोंका विकास हुआ है।

१. नफ्स-फआल = कर्ता-विज्ञान
२. नफ्स-इन्फआल = अधिकरण-विज्ञान या सर्व-विज्ञान
३. हेबला = मूल प्रकृति या मूल भौतिक तत्त्व
४. नफ्स-आलम = जग-जीवन (मानव जीवोंका समूह)
५. जिस्म-मुत्लक = परम शरीर, महत्तत्त्व
६. आलम-अफ्नाक = फरिश्ते या देवलोक
७. अनासर-अब्रज = (पृथ्वी, जल, वायु, आग) ये चार भूत
८. मवालीद-सलासा = भूतोमे उत्पन्न (धानु, वनस्पति, प्राणी) ये तीन प्रकारके पदार्थ।

कर्ता-विज्ञान, अधिकरण-विज्ञान, मूल प्रकृति और जग-जीवन—यह अमिश्र पदार्थ है। परम शरीरको लेकर आगके चार पदार्थ मिश्रित है। यह मिश्रण द्रव्य और गुण (= घटना) के रूपमे होता है।

प्रथम द्रव्य है—मूल प्रकृति और आकृति। प्रथम गुण (= घटनाये)

१. नफ्स—यह यूनानी शब्द नोब्सका अरबी रूपान्तर है, जिसका अर्थ विज्ञान या बुद्धि है।

है—दिशा (देश), काल, गति, जिसमें प्रकाश और मात्राको भी शामिल कर लिया जा सकता है ।

मूल प्रकृति एक है, और साक्ष्यकी भाँति, वह सदा एकसी रहती है, जो भिन्नता तथा बहुलता पाई जाती है, उसका कारण आकृति है—पिथागोर का भी यही मत है । प्रकृति और आकृति दोनों बिल्कुल भिन्न चीजें हैं—कल्पनामें ही नहीं वस्तुस्थिति में भी ।

मूल प्रकृतिसे भी परे कर्त्ता-विज्ञान या नफ्स-फआल पवित्र सचके मतमें सभी चेतन-अचेतन तत्त्वका मूल उपादान-कारण है ।

(घ) मानव-जीव—मानव-जीव (=मन) नफ्स-इल्फआल (अधि-करण-विज्ञान) से पैदा हुआ है । सभी मानव-जीवोंकी समष्टिको एक पृथक् द्रव्य माना गया है, जिसको “परम मानव” या “मानवता की आत्मा” कह सकते हैं । प्रत्येक मानव-जीव भूतोसे विकसित होता है, किन्तु क्रमशः विकास करते-करते वह आत्मा बन जाता है । बच्चेका जीव (=मन) सफेद कागजकी भाँति कोरा होता है । पाँचो ज्ञान इन्द्रियाँ बाहरी जगत्-में जिस विषयको ग्रहण करती हैं, वह मस्तिष्कके अगले भागमें पहिले उपस्थित किया जाता है, फिर बिचले भागमें उसका निश्चय (विश्लेषण) किया जाता है, और अन्तमें मस्तिष्कके पिछले भागमें स्फूर्तारके तौर-पर उसे संचित किया जाता है । बाहरी इन्द्रियोंकी सख्या मनुष्य और पशुमें समान है । मनुष्यकी विशेषतायें हैं—विचार (=निश्चय शक्ति), भाषा और क्रिया है ।

(ङ) ईश्वर (=ब्रह्म)—कर्त्ता-विज्ञान (नफ्स-फआल) ईश्वर है । इसीसे सारे तत्त्व निकले हैं, यह बतला आये हैं । इन आठो तत्त्वोंसे ऊपर ईश्वर या परम अद्वैत (तत्त्व) है । यह परम अद्वैत (ब्रह्म) सबसे है और सब कुछ है ।

(च) कुरानका स्थान—कुरानको पवित्र-संघ किस दृष्टिसे देखता था, यह उनके इस वाक्यसे मालूम होता है,—“हमारे पैगंबर मुहम्मद एक ऐसी असम्य रेगिस्तानी जातिके पास भेजे गये थे, जिनकी न इस लोकके

सौन्दर्यका ज्ञान था और न परलोकके आध्यात्मिक स्वरूपका पता । ऐसे लोगोंके लिए दिए गये कुरानकी मोटी भाषाका अर्थ अधिक सम्यक् लोगोंको आध्यात्मिक अर्थमें लेना चाहिए ।” इस उद्धरणमें स्पष्ट है कि पवित्र-संघ जर्तुस्ती, ईसाई आदि बर्गोंको ज्यादा श्रद्धाकी दृष्टिसे देखना था । ईश्वरके क्रोध, नर्काग्निकी यातना, आदि बातें मूढ़ विश्वास है । उनके मतसे मूढ़ पापी जीव इसी जीवनमें नर्कमें गिरे हुए है । कयामत (=प्रलय) को वह नये अवर्गों और दो तरहकी मानते हैं ।—शरीरमें जीवका अलग होना छोटी कयामत है, दूसरी महाकयामत है, जिसमें कि सब आत्माये ब्रह्म (अद्वैत तत्त्व) में लीन हो जाती है ।

(७) पवित्र-संघकी धर्मधर्या—त्याग, तपस्या, आत्म-सयमके ऊपर पवित्र-संघका सबसे ज्यादा जोर था । बिना किसी दबाव के स्वेच्छा-पूर्वक तथा बुद्धिसे ठीक समझकर जो कर्म किया जाता है, वही प्रशंसनीय कर्म है । दिव्यविश्व-नियमका अनुसरण करना सबसे बड़ा धर्माचरण है । इन सबसे ऊपर प्रेमका स्थान है—प्रेम जीवका परमात्मासे मिलनेके लिए बेकरारी है । इसी प्रेमका एक भाग वह प्रेम है, जो कि इस जीवनमें प्राणिमात्रके प्रति क्षमा, सहानुभूति और स्नेह द्वारा प्रकाशित किया जाता है । प्रेम इस लोकमें मानसिक सान्त्वना, हृदयकी स्वतन्त्रता देता तथा प्राणिमात्रके साथ शान्ति स्थापित करता है, और परलोकमें उस नित्य ज्योतिका समागम कराता है ।

यद्यपि-पवित्र-संघ आत्मिक जीवनपर ही ज्यादा जोर देता है, और शरीरकी ओर उतना ख्याल नहीं करता, तो भी वह कार्याओं विलकुल अवहेलना करनेकी सलाह नहीं देता ।—“शरीरकी ठीकसे देखभाल करनी चाहिए, जिसमें जाँवको अपनेको पूर्णतया विकसित करनेके लिए काफी समय मिले ।”

आदर्श मनुष्यको होना चाहिए—“पूर्वी ईरानियों जैसा मुजात, अरबों जैसा श्रद्धालु, इराकियों (—मेसोपोतामियनों) जैसा शिक्षाप्राप्त, यहूदियों जैसा गंभीर, ईसाके शिष्यों जैसा सदाचारी, सुरियानी साधु जैसा पवित्र

भाववाला, यूनानियों जैसा अलग-अलग विज्ञानों (साइंसें) में निपुण, हिन्दुओं जैसा रहस्योंकी व्याख्या करनेवाला, और सूफी जैसा सन्त ।”

पवित्र-संघके बहुतसे सिद्धान्त बातनी, इस्माइली, दरूस् आदि इस्लामी सम्प्रदायोंमें भी मिलते हैं, जिससे मालूम होता है, वह एक दूसरेसे तथा सम्मिलित विचारधारासे प्रभावित हुए थे।

§ ३—सूफी सम्प्रदाय

अरबसे निकला इस्लाम भक्ति-प्रधान धर्म था, ईसाई और यहूदी धर्म भी भक्ति-प्रधान थे। यूनानी दर्शन तर्क-प्रधान था, केवल भक्ति-प्रधान धर्म बुद्धिको सन्तुष्ट नहीं कर सकता, केवल तर्क-प्रधान दर्शन श्रद्धालु भक्तको सन्तुष्ट नहीं कर सकता। समाजको स्थिरता प्रदान करनेके लिए श्रद्धालुओंकी जरूरत है, श्रद्धालुओंकी श्रद्धाको ढिगाकर बिना नकेलके ऊँटकी भाँति स्वच्छन्द भागने वाली बुद्धिको फँसाना जरूरी है—इन्हीं स्थानोंको लेकर यूनानियोंने पीछे भारतीय रहस्यवादसे मिश्रित नव-अफलातूनी दर्शनकी बुनियाद रखी थी। जब इस्लामके ऊपर भी बही सकट आया, तो उन्होंने भी उसी तैयार हथियारको इस्तेमाल किया। ईसाई साधक तथा हिन्दू-बौद्ध योगी उस वक्त भी मौजूद थे, इस्लामिक विचारक यह भी देख रहे थे कि योगी-साधक कितनी सफलताके साथ भक्तों और दार्शनिकों दोनोंके श्रद्धाभाजन हैं; इसीलिए इस्लामने भी सूफीवाद (=तसब्बुफ़) के नामसे गृहस्थ या त्यागी प्रकृतिरोंकी एक जमात तैयार की।

१. सूफी शब्द—सोफी (=सोफिस्त) शब्द यूनानी भाषा का है। यूनानी दर्शनके प्रकरणमें इन परिभाषक दार्शनिकोंके बारेमें हम कह चुके हैं। आठवीं सदीमें जब यूनानी दर्शनका तर्जुमा अरबी भाषामें होने लगा, तो उसी समय सोफ़ या सोफी शब्द भी दर्शनके अर्थमें अरबीमें आया, पीछे वर्णमालाके दोषसे सोफी सूफी हो गया।

सबसे पहले सूफीकी उपाधि-अबूहाशिम सूफीको मिली, जिनका कि

देहान्त ७७० ई०के आसपास (१५० हिज्री)में हुआ था। पैगंबरके जीवनकालमें विशेष धर्मात्मा पुरुषोंको 'सहाबा' (साथी) कहा जाता था। पैगंबरके समसामयिक इन पुरुषोंको पीछे भी इमी नाममें याद किया जाता था। पीछे पैदा होनेवाले महात्माको पहिले ताबईन (=अनुचर) और फिर तबअ-ताबईन (=अनु-अनुचर) कहा जाने लगा। इसके बाद जाहिद (=शुद्धाचारी) और आबिद (=भक्त) और उससे भी पाँछे सूफीका शब्द आया। मुसलमान लेखकोंने सूफी शब्दको निम्न अर्थोंमें प्रयुक्त किया है—

"सूफी वह लोग है, जिन्होंने सब कुछ छोड़ ईश्वरको अपनाया है"—
(जुन्नून मिश्री)

"जिनका जीवन-मरण सिर्फ ईश्वरपर है"—(जनीद बगदादी)

"सम्पूर्ण शुभावचरणोंमें पूर्ण, सम्पूर्ण दुराचरणोंमें मुक्त"—(अबूबक्र हरीरी)

"जिम व्यक्तिको न दूसरा कोई पसन्द करे, न वह किसीको पसन्द करे"—(मसूर हुल्लाज)

"जो अपने आपको बिल्कुल ईश्वरके हाथ, सौंप दे"—(रोयम्)

"पवित्र जीवन, त्याग और शुभगुण जहाँ इकट्ठा हो"—(शहाबुद्दीन मुहरावदी)

गजाली (१०५९-११११ ई०) ने सूफी शब्दकी व्याख्या करते हुए कहा है, कि सूफी पन्थ (=तसब्बुफ) ज्ञान और आचरण (=कर्म) के मिश्रणका नाम है। शरीअत (=कुरानोक्त) के भक्तिमार्ग और सूफी-मार्गमें यही अन्तर है, कि शरीअतमें ज्ञानके बाद आचरण (=कर्म) आता है, सूफी मार्गके अनुसार आचरणके बाद ज्ञान।

२ सूफी पन्थके नेता—इस्लामिक सूफीवाद नव-अफलातूनी रहस्य-वादी दर्शन तथा भारतीय योगका सम्मिश्रण है, यह हम बतला चुके हैं, इस तरहका पथ शाम, ईरान, मिस्र सभी देशोंमें मौजूद था, ऐसी हालतमें इस्लामके भीतर उसका चुपकेसे चला जाना मुश्किल नहीं। किन्तु

ही लोग पैगंबरके वामाद अलीको सूफी ज्ञानका प्रथम प्रवर्तक बतलाते हैं, किन्तु म्बावियोंके झगड़के समय हम देख चुके हैं कि अली इस्लाममें अरबियतके कितने जबरदस्त पक्षपाती थे, ऐसी हालतमें एक सामाजिक प्रतिक्रियावादी व्यक्तिका विचार-स्वातन्त्र्यके क्षेत्रमें इतना प्रगतिशील होना संभव नहीं मालूम होता। मालूम देता है, ईरानियोंने जिस तरह विजयो अरबोंको दबाकर अपनी जातीय स्वतन्त्र भावनाओंकी पूर्ति के वास्ते अरबोंके भीतरी झगड़से फायदा उठानेके लिए अली-सन्तान तथा शीआ-सम्प्रदायके साथ सहानुभूति दिखलानी शुरू की, उसी तरह इस्लामकी अरबी शरीअतसे आजाद होनेके लिए सूफी मार्गको आगे बढ़ाते हुए उसे हजरत अलीके साथ जोड़ दिया।

सूफी मत पहिले मुस्लाओंके भयसे गुपचुप अव्यवस्थित रीतिसे चला आता था, किन्तु इमाम गजाली (१०५९-११११ ई०) जैसे प्रभाव-शाली विद्वान मुल्लाने जब खुल्लमखुल्ला उसकी हिमायतमें कलम ही नहीं उठाई, बल्कि उसकी शिक्षाओंको सुव्यवस्थित तौरसे लेखबद्ध कर दिया, तो वह धरातलपर आ गया।

३. सूफी सिद्धान्त—पवित्र-संघ सूफियोंका प्रशंसक था, इसका जिक्र आ चुका है। सूफी दर्शनमें जीव ब्रह्मका ही अंश है, और जीवका ब्रह्ममें लीन होना यही उसका सर्वोच्च ध्येय है। जीव ही नहीं जगत् भी ब्रह्मसे भिन्न नहीं है। शकरके ब्रह्म-अद्वैतवाद और सूफियोंके अद्वैतवादमें कोई अन्तर नहीं। यह कोई आश्चर्यकी बात नहीं है जो कि भारतमें मुसलमान सूफियोंने इतनी सफलता प्राप्त की, और सफलताभी पूर्णतया शान्तिमय तरीकेसे। जीवको हक (=सत्, ब्रह्म)से मिलनेका एक ही रास्ता है वह है प्रेम (=इश्क) का। यद्यपि यह प्रेम शुद्ध आध्यात्मिक प्रेम था, किन्तु कितनी ही बार इसने लौकिक क्षेत्रमें भी पदार्पण किया है। काव्य-क्षेत्रमें—ईरानमें ही नहीं भारत में भी—तो इस प्रेमने बड़े-बड़े कवि पैदा किये। शम्स, तबरेज, उमर-खय्याम, मौलाना रूमी, जायसी, कबीर जैसे कवि इसीकी देन हैं।

४. सूफीयोग—भारतीय योगकी भाँति—और कुछ नो उसीसे ली हुई—सूफी योगकी बहुतसी सीढ़ियाँ हैं, जैसे—

(१) बिराग—इष्ट-मित्र, कुटुम्ब-कबीले, धन-दौलतसे अलग होना, सूफी योगकी पहिली सीढ़ी है।

(२) एकाग्र-चिन्तन—जहाँ मनको सीचनेवाली चीज न हो, ऐसे एकान्त स्थानमें निवास करते ईश्वरका ध्यान करना।

(३) जप—ध्यान करते वक्त जीभसे भगवान्‌का नाम “अल्लाह” “अल्लाह” इस तरहसे जपना, कि जीभ न हिले, साथही ध्यानमें मालूम हो कि नाम जीभसे निकल रहा है।

(४) मनोजप—ध्यानमें दिलसे जप होता मालूम हो।

(५) ईश्वरमें तन्मयता—मनोजप बढ़ते हुए इतनी चित्त-एकाग्रता तक पहुँच जाये, कि वहाँ वर्ण और उच्चारणका कोई स्थान न रहे, और भगवान् (=अल्लाह) का ध्यान दिलमें इस तरह समा जाये, कि वह किसी वक्त अपनेसे अलग न जान पड़े।

(६) योगि-प्रत्यक्षा (=मुकाशफा)—जिस वक्त ऐसी तन्मयता हो जाती है, तब मुकाशफा (=योगिप्रत्यक्षा) होता है। मुकाशफा होनेपर वह सभी आध्यात्मिक सच्चाइयाँ साफसाफ दिखलाई देने लगती हैं, जिनको कि आदमी अभी केवल श्रद्धावश या गतानुगतिक तरीकेसे मानता जाता रहा है।—पैगम्बरी, आकाशवाणी (=भगवद्वाणी), फरिश्ते, अँतान, स्वर्ग, नर्क, कबकी यातना, सिरातका पुल, पाप-पुण्यकी तौल और न्यायका दिन आदि सारी बातें जो श्रद्धावश मानी जाती थी, अब वह आँखोंके सामने फिरतीसी दिखलाई पड़ती हैं।

इमाम गजालीने^१ मुकाशफाकी अवस्थाको एक दृष्टान्त से बतलाया है—

“एक वार रूम और चीनके चित्रकारोंमें होड लगी। दोनोंका दावा

१. “अह्मदुल-उलूम”।

था, 'हम बड़े', 'हम बड़े'। तत्कालीन बादशाह ने दोनों गिरोहके लिए आमने-सामने दो-दो दीवारें, हर एकको अपनी शिल्प-चातुरी दिखलानेके लिए, निश्चित कर बीचमें पर्दा डलवा दिया, जिसमें कि वह एक दूसरेकी नकल न कर सके। कुछ दिनों बाद रूमी चित्रकारोंने बादशाहसे निवेदन किया कि हमारा काम खतम हो गया। चीनियोंने कहा कि हमारा काम भी खतम हो गया। पर्दा उठाया गया, दोनों (दीवारोंके चित्रों) में बाल बराबर भी फर्क न था। मालूम हुआ कि रूमियोंने चित्र न बनाकर सिर्फ दीवारको पालिश कर दर्पण बना दिया था, और जैसे ही पर्दा उठा, सामनेकी दीवारके तमाम चित्र उसमें उतर आये।"

मुकाशफा (=योगिदर्शन) की पूर्व सूचना पहिले जल्दीसे निकल जाने वाली बिजलीकी चमकसे होती है, यह चमक धीरे-धीरे ठहरती हुई स्थिर हो जाती है।'

१. अष्टाङ्ग-उत्तम; और तुलना करो—

“गीतारसूत्रानिस्तानिस्तानां ज्ञानोत्पत्तिरुत्पत्तिरिति नाम्नाम् ।
एताभिः कथाभिः पुरःस्तराणि ब्रह्मण्यनिष्पत्तकराणि शोभे ।”

—द्वेताश्चतर-उपनिषद् २।११

पूर्वी इस्लामी दार्शनिक (२)

क रहस्यवाद-वस्तुवाद

चीनके सम्राट मिग' (५८-७५ ई०) ने बुद्धको स्वप्नमें देखा था, फिर उसने बुद्धके धर्म और बौद्ध पुस्तकोंकी खोज तथा अनुवादका काम शुरू करवाया। खलीफा मामून (८११-६३ ई०) के बारेमें भी कहा जाता है, कि उसने स्वप्नमें एक दिन अरस्तूको देखा, स्वप्न हीमें अरस्तूने अपने दर्शनके मन्वन्धमें कुछ बातें बतलाई, जिससे मामून इतना प्रभावित हुआ कि दूसरे ही दिन उसने क्षुद्र-एसियामे कई आदमी इमलिए भेजे कि अरस्तू की पुस्तकोंकी ढूँढ़कर बगदाद लाया जाये और वहाँ उनका अरबीमें अनुवाद किया जाये। मामूनके दरबारमें अरस्तूकी तारीफ अकसर होती रही होगी, और उससे प्रभावित हो मामून जैसा विद्वान तथा विद्याप्रेमी पुरुष अरस्तूको स्वप्नमें देखे तो कोई आश्चर्यकी बात नहीं। यूनानी दर्शन ग्रन्थोंका अरबी भाषामे किम तरह अनुवाद हुआ इसके बारेमें हम पहिले बतला चुके हैं। उस अनुवाद और दर्शन-चर्चामे कम इस्लाममें दार्शनिक पैदा हुए, और उन्होंने क्या विचार प्रकट किये, अब इसके बारेमें कहना है। बगदाद दर्शन-अनुवाद तथा दर्शन-चर्चा दोनोंका केन्द्र था, इसलिए पहिले इस्लामी दार्शनिकोंका पूरमें ही पैदा होना स्वाभाविक था। इन दार्शनिकोंमें सबसे पहिला किन्दी था, इसलिए उसीमें हम अपने वर्णनको आरम्भ करते हैं।

१. Indian Literature in China and Far East by P K Mukherjee, Calcutta, 1931, p. 5.

§ १. अबू-याकूब किन्दी (८७० ई०)

१. जीवनी—अबू-यूसुफ-याकूब इब्न-इस्हाक अब्-किन्दी — (किन्दी वंशज इस्हाक पुत्र अबुल्-याकूब), किन्दा नामक अरबी कबीलेसे सम्बन्ध रखता था। किन्दा कबीला दक्षिणी अरबमें था, किन्तु जिस परिवारमें दार्शनिक किन्दी पैदा हुआ था, वह कई पुस्तोंसे इराक (मैसोपोतामिया) में आ बसा था। अबू-याकूब किन्दीके जन्मके समय उसका बाप इस्हाक किन्दी कूफाका गवर्नर था। किन्दीका जन्म-सन् निश्चित तौरसे मालूम नहीं है, सम्भवतः वह नवीं सदीका आरम्भ था। हाँ, उसकी ज्योतिषकी एक पुस्तकमें पता लगता है कि ८७० ई० में वह मौजूद था। उस समय फलित ज्योतिषके कुछ ऐसे योग घट रहे थे, जिससे फायदा उठाकर कर-मती दल अब्बासी-वंशके शासनको खतम करना चाहता था। किन्दीकी शिक्षा पहिले बस्त्रा और फिर उस समयके विद्या तथा सस्कृतिके केन्द्र बग-दादमे हुई थी। प्रथम श्रेणीके इस्लामिक दार्शनिकोंमें किन्दी ही है, जिसे “अरब” वंशज कह सकते हैं, किन्तु बापकी तरफसे ही निश्चयपूर्वक यह कहा जा सकता है। बगदाद उस समय नामके लिए यद्यपि अरबी खलीफा-को राजधानी था, नहीं तो बस्तुतः वह ईरानी सभ्यता तथा यूनानी विचारोंका केन्द्र था। बगदादमें रहते वक्त किन्दीने समझा कि पुरानी अरबी सादगी तथा इस्लामिक धर्म विश्वास इन दोनों प्राचीन जातियोंकी सभ्यता तथा विद्याके सामने कोई गिनती नहीं रखती। यूनानी मस्तिष्कसे वह इतना प्रभावित हुआ था कि उसने यहाँ तक कह डाला—दक्षिणी अरबके कबीलों (जिनमें किन्दी भी सम्मिलित था) का पूर्वज कहतान यूनान (यूना-नियोंके प्रथम पुरुष)का भाई था। बगदादमें अरब, सुरियानी, यहूदी, ईरानी, यूनानी खूनका इतना सम्मिश्रण हुआ था, कि वहाँ जातियोंके नामपर असहिष्णुता देखी नहीं जाती थी।

किन्दी अब्बासी दरबारमें कितने समय तक रहा, इसका पता नहीं। यूनानी ग्रन्थोंके अनुवादकोंमें उसका नाम आता है। उसने स्वयं ही अनु-

बाध नहीं किये, बल्कि दूसरोंके अनुवादोंका सद्योचन और सम्पादन भी किया था। वह ज्योतिषी और वैद्य भी था, इसलिए यह भी संभव है, कि वह दरबारमें इस सबबसे भी रहा हो। कुछ भी हो, यह तो साफ मालूम है, कि पीछे वह अम्बाली दरबारका कृपापात्र नहीं रहा। खलीफा मुतवकिल (८४७-६१ ई०) ने अपने पूर्वके खलीफोंकी धार्मिक उदारताको छोड़ “सनातनी” मुसलमानोंका पक्ष समर्थन किया, जिससे विचार-स्वातन्त्र्यपर प्रहार होना शुरू हुआ। किन्दी भी उसका शिकार हुए बिना नहीं रह सका और बहुत समय तक उसका पुस्तकालय जब्त रहा।

किन्दीकी प्रतिभा सर्वतोमुखी थी, अपने समयकी सस्कृति तथा विद्याओंका वह गभीर विद्यार्थी था—भूगोल, इतिहास, ज्योतिष, गणित, वैद्यक, दर्शन—सबपर उसका अधिकार था। उसके ग्रन्थ ज्यादातर गणित, फलित ज्योतिष, भूगोल, वैद्यक और दर्शनपर हैं। यह आश्चर्यकी बात है, कि एक ओर तो किन्दी कीमियाको गलत कहकर उसके विषवासियोंको निर्बुद्धि कहता, दूसरी ओर ग्रहोंके हाथ मनुष्यके भाग्यको दे देना उसके लिए साइस था।

२. धार्मिक विचार—किन्दीके सम्बन्ध में फिर धर्मान्धताका जोर बढ़ चला था, और अपने विचारोंको सुल्मसुल्मा प्रकट करना खतरे से खाली न था, इसलिए जिन धार्मिक विचारोंका किन्दीने समर्थन किया है, उनमें वस्तुतः उसके अपने कितने है, इसके बारेमें सावधानीसे राय कायम करनेकी जरूरत है। वैसे जान पड़ता है वह मोतज़ला के कितने ही धार्मिक विचारोंसे सहमत था। नेकी और ईश्वर-अद्वैतपर उसका सास जोर था। उस समय इस्लामिक विचारोंमें यह बात भारतीय सिद्धान्तके तौरपर प्रख्यात थी, कि बुद्धि (प्रत्यक्ष, अनुमान) ज्ञानके लिए काफी प्रमाण है, आप्त या शब्दप्रमाणकी उतनी आवश्यकता नहीं। किन्दीने मजहबियोंका पक्ष लेकर कहा कि पैगंबरी (=आप्त वाक्य) भी प्रमाण है, और फिर बुद्धिवाद तथा शब्दवादके समन्वयकी कोशिश की। भिन्न-भिन्न धर्मोंमेंसे एक बात जो कि सबमें उसने पाई वह था नित्य, अद्वैत, “मूल कारण” का

विचार। इस मूल कारणको सिद्ध करनेमें हमारा बुद्धिजनित ज्ञान पूरी तरह समर्थ नहीं है। जिसमें मनुष्य “मूल कारण” अर्थात् ईश्वरको ठीक समझ सकें, इसीलिए पैगंबर भेजे जाते हैं।

३. दार्शनिक विचार—किन्दीके समय नव-पिथागोरीय प्राकृतिक दर्शन (प्रकृति ब्रह्मका शरीर है, इस तरह प्रकृतिकार्य ब्रह्मका ही कार्य है) के विचार मौजूद थे। अपने ग्रन्थोंमें उसने अरस्तूके बारे में बहुत लिखा है। इस प्रकार किन्दीके दार्शनिक विचारों के निर्माणमें उपरोक्त विचार-धाराओंका खास हाथ रहा है।

(१) बुद्धिवाद—किन्दी बुद्धिवादका समर्थन करता जरूर है, किन्तु आप्तवाद (=पैगंबरवाद) के लिए गुंजाइश रखते हुए।

(२) तत्त्व-विचार—(क) ईश्वर—जैसा कि पहिले कहा जा चुका है, किन्दी जगत्को ईश्वरकी कृति मानता है। किन्दी कार्य-कारण नियम या हेतुवादका समर्थक है। कार्य-कारणका नियम सारे विश्वमें व्याप्त है, यह कहते हुए साथही वह लगे हाथों कह चलता है—इसीलिए हम तारोंकी अविष्य स्थिति तथा उससे होनेवाले (फलित-ज्योतिष प्रोक्ष्त) भले बुरे फलोंकी अविष्यदवाणी कर सकते हैं। ईश्वर मूलकारण है सही, किन्तु जगत्के आगेके कार्योंके साथ वह सीधा सम्बन्ध न रखकर मध्यवर्ती कारणों द्वारा काम करता है। ऊपरका कारण अपने नीचेवाले कार्योंको करता है, यह कार्य कारण बन आगेके कार्योंको करता है; किन्तु कार्य अपनेसे ऊपरवाले कारणपर कोई प्रभाव नहीं रखता; उदाहरणार्थ—मिट्टी अपने कार्य पिंड (लोंदा) को करती (बनाती) है, पिंडे षड़ेको करता है, किन्तु षड़ा कुछ नहीं कर सकता पिंड मिट्टीका कुछ नहीं कर सकता।

(ख) जगत्—ईश्वरकी कृति जगत्के दो भेद हैं, प्रकृति जगत्, और शरीर जगत्। शरीर या कायासे ऊपरका सारा जगत् प्रकृति जगत् है

(ग) जगत्-जीवन—ईश्वर (मूलकारण) और जगत्के बीच जगत्-चेतन या जग-जीवन है। इसी जग-जीवन (=नफ़्स-आलम) से पहिले फ़रिस्ते या देव, फिर मानवजीव उत्पन्न होते हैं।

(घ) मानव-जीव और उसका ध्येय—जग-जीवनसे निकला मानव-जीव अपनी आदत और कामके लिए शरीर (=काया) से बंधा हुआ है, किन्तु अपने निजी स्वरूपमे वह शरीरसे बिल्कुल स्वतंत्र है; और इसीलिए जहाँ तक जीवके स्वरूपका सम्बन्ध है, उसपर ग्रहोंका प्रभाव नहीं पड़ता। जीव प्रकृत, अ-नश्वर पदार्थ है। वह विज्ञान (=आत्म)-लोकसे इन्द्रियलोकमे उतरा है, तो भी उसमे अपनी पूर्वस्थितिके सत्कार मौजूद रहते हैं। इस लोकमे उसे चैन नहीं मिलता, क्योंकि उसकी बहुतसी आकाशाएँ अपूर्ण रहती हैं, जिसके लिए उसे मानसिक अशान्ति सहनी पड़ती है। इस चलाचलीकी दुनियामे कोई चीज स्थिर नहीं है, इसलिए नहीं मालूम किस वक्त हमे उनका वियोग सहना पड़े, जिन्हे कि हम प्रिय समझते हैं। विज्ञानलोक (ईश्वर) ही ऐसा है, जिसमे स्थिरता है। इसलिए यदि हम अपनी आकाशाओंकी पूर्ति और प्रियोसे अ-विछोह चाहते हैं, तो हमे विज्ञानकी सनातन कृपा, ईश्वरके भय, प्रकृति-विज्ञान और सुकर्मकी ओर मन और शरीरको लाना होगा।

(३) नफ्स (=बिज्ञान)—नफ्स यूनानी शब्द है जिसका अर्थ विज्ञान या आत्मा (=नित्य-विज्ञान) है। वह यूनानी दर्शनमे एक विचारणीय विषय है। नफ्स (=अकल, विज्ञान) के सिद्धान्तपर किन्दीने जो पहिले-पहिल बहस छोड़ी, तो सारे इस्लामी दार्शनिक साहित्यमे उसकी चर्चाका रास्ता खुल गया। किन्दीने नफ्सके चार भेद किये हैं—

(क) प्रथम विज्ञान (=ईश्वर)—जगत्मे जो कुछ सनातन सत्य, आव्यात्मिक (=अ-भौतिक) है, उसका कारण और सार, परम-आत्मा ईश्वर है।

(ख) जीवकी अन्तर्हित (क्षमता)—दूसरी नफ्स (=बुद्धि) है, मानव-जीवकी समझनेकी योग्यता या जीवकी वह क्षमता जहाँ तक कि जीव विकसित हो सकता है।

(ग) जीवकी कार्य-क्षमता (=आवत)—मानव-जीवके वह गुण या आदत जिसे कि इच्छा होनेपर वह किसी वस्तु इस्तेमाल कर सकता है,

जैसे कि एक लेखककी लिखनेकी क्षमता, चित्रकारकी चित्रण-क्षमता।

(घ) जीवकी क्रिया—जिस बातसे जीवके भीतर छिपी अपनी वास्तविकता बाहरी जगत्में प्रकट होती है,—निराकार क्षमता, जिसके द्वारा साकार रूप धारण करती, इसमें कायिक, बालवक, मानसिक तीनों तरहकी क्रियाएँ शामिल हैं।

(४) ज्ञानका उद्गम—(क) ईश्वर—किन्दी चौथी नफ़्स (विज्ञान) को जीवका अपना काम मानता है, किन्तु दूसरी नफ़्स (=जीवकी अन्तर्हित क्षमता) को ही प्रथम नफ़्स (=ईश्वर) की देन नहीं मानता, बल्कि उस अन्तर्हित क्षमताको जीवकी कार्य-क्षमता (तीसरी नफ़्स) के रूपमें परिणत करना भी वह प्रथम नफ़्सका ही काम मानता है, इस तरह तीसरी नफ़्स कार्य-क्षमता—भी जीवकी अपनी नहीं बल्कि ऊपरसे भेजी हुई चीज है।—इसका अर्थ यह हुआ कि हमारे ज्ञानका उद्गम (=स्रोत) जीव नहीं बल्कि प्रथम विज्ञान (ईश्वर) है। इस्लामिक दर्शनमें “ईश्वर समस्त ज्ञानका स्रोत है” इस विचारकी “प्रतिष्ठा” सर्वत्र दिखाई पड़ती है। पुराना इस्लाम कर्ममें भी जीवको सर्वथा परतन्त्र मानता था, ज्ञानके बारेमें तो कहना ही क्या। किन्दीने जीवकी कर्म-परतन्त्रतासे उठनेवाली दार्शनिक कठिनाइयोंको समझ, उसे तो—ईश्वर सीधे अपने कार्योंके काममें दखल नहीं देता,—के सिद्धान्तसे दूर कर दिया; किन्तु साथ ही ज्ञानके—जो कि दार्शनिकोंके लिए कर्मसे भी ज्यादा महत्व रखता है—का स्रोत ईश्वरको बनाकर इस्लामके ईश्वर-परतन्त्र सिद्धान्तकी पूरी तौरसे पुष्टि की।

किन्दीका नफ़्स (विज्ञान) का सिद्धान्त अरस्तूके टीकाकार सिकन्दर अफ़ादीसियससे लिया गया मालूम होता है; किन्तु सिकन्दरने अपनी पुस्तक “जीवके सम्बन्धमें” साफ कहा है, कि अरस्तूके मतमें नफ़्स (=विज्ञान) तीन प्रकारका होता है। किन्दी अपने चार “प्रकार” को अफ़लातून और अरस्तूके मतपर आधारित मानता है। वस्तुतः वह नव-पिथागोरीय नव-अफ़लातूनी रहस्यवादी दर्शनोपर अवलम्बित किन्दीका अपना मत है।

(ख) इन्नय और नज्म—नफ़्सके सिद्धान्त द्वारा ज्ञानके स्रोतको

यद्यपि किन्दी जीवसे बाहर मानता है, तो भी जब वह रहस्यवादसे नीचे उतरता है, तो वस्तु-स्थितिकी भी कद्र करना चाहता है, और कहता है—हमारा ज्ञान या तो इन्द्रियो द्वारा प्राप्त होता है, या चिन्तन (=मनकी क्रिया कल्पना) शक्ति द्वारा। वह स्वीकार करता है, कि इन्द्रियाँ केवल व्यक्ति या भौतिक स्वरूप (=स्वलक्षण) को ही ग्रहण करती हैं, सामान्य या अ-भौतिक आकृति उनका विषय नहीं है। यही है दिग्नाग-धर्मकीर्तिका प्रत्यक्ष ज्ञान—“प्रत्यक्ष कल्पनापोड” (इन्द्रियसे प्राप्त कल्पना-रहित)। दिग्नाग-धर्मकीर्तिने सामान्य आदिको कल्पनामूलक कहकर उन्हें वस्तु सत् माननेसे इन्कार कर दिया, यद्यपि उन्हें व्यवहारसत् मानने में उल्लंघन नहीं है, किन्तु ज्ञानको जीवके पास आई पराई धानी रखनेवाला किन्दी कल्पना (=चिन्तन)-शक्तिसे प्राप्त ज्ञानको वस्तु-सत् मानता है।

(ग) विज्ञानवाद—जो कुछ भी हो, अन्तमें दोनों ही ओरके भूलें एक जगह मिल जाते हैं, और वह जगह वस्तु-जगत्से दूर है।—वह है विज्ञानवादकी भूल-भुलैयाँ। किन्दीने और मजबूरियोंके कारण या अनजाने योगाचारके विज्ञानवादको खुल्लमखुल्ला स्वीकार करना न चाहा हो, किन्तु है वह वस्तुतः विज्ञानवादी। उसका विज्ञानवाद क्षणिक है या नित्य—इस बहुसमय वह नहीं गया है, किन्तु प्रथम विज्ञान (=आलय विज्ञान)-के चार भेद जो उसने किये हैं, और एकका दूसरेमें परिवर्तन बतलाया है, उससे साफ है कि वह विज्ञानको नित्य कूटस्थ नहीं मानता। बौद्ध विज्ञानवादियों (योगाचार दर्शन) की भाँति किन्दीके नफ्सवादको भी आलय विज्ञान (=विज्ञान-स्रोत, विज्ञान-समुद्र) और प्रवृत्ति-विज्ञान (=क्रिया परायण) विज्ञानसे समझना होगा। हाँ, तो दोनों ही ओरके भूलें “मव कुछ विज्ञान है विज्ञानके अतिरिक्त कोई सत्ता नहीं” इस विज्ञानवादमें मिलते हैं, और किन्दी धर्मकीर्तिमें हाथ मिलाता हुआ कहता है—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष ज्ञान और ज्ञेय (विषय) एक ही हैं, और इसी तरह मन (=कल्पना) द्वारा ज्ञात पदार्थ (“धर्म”) भी प्रथम विज्ञान (आलय-विज्ञान) है। दोनोंमें इतना अन्तर जरूर है, कि जहाँ अपने सहधर्मियों (=मुसलमानों)के

उरके मारे दबी जाती किन्दीकी आत्माको एक सहृदय व्यक्तिके साथ एकान्त सम्मिलनमे उक्त भाव प्रकट करनेमे उल्लास हो रहा था, वहाँ सहृदयियो (=बौद्धों) के डरके मारे दबकर अपने निज मत वस्तुवादके स्थानपर विज्ञानवादकी प्रधानताको दबी खजानसे स्वीकार करनेवाले धर्मकीतिके मन मे भारी ग्लानि हो रही थी।—और आश्चर्य नहीं, यदि किन्दीके “आलय विज्ञान” और प्रथम नफ़्स् की एकताकी बात करनेपर धर्मकीतिने कह दिया हो—“यैने तो झर! जान-बूझकर असगके ‘आलय विज्ञान’का बायकाट किया है, क्योंकि वह खिडकीके रास्ते स्थिर-वाद (=अक्षयिकवाद) और ईश्वरवादकी भीतर लानेवाला है।”

किन्दीका दर्शन नव-अफलातूनी पुटके साथ अरस्तूका दर्शन है।

§ २. फाराबी (८७०?-९५० ई०)

१ - जीवनी

किन्दीके बाद इस्लाममे दर्शनके विकासकी दूसरी सीढ़ी है अबू-नस्र इब्न-मुहम्मद इब्न-तर्खन इब्न-उज्जल, अल्-फाराबी (फाराबका रहनेवाला उज्जलके पुत्र तर्खनके पुत्र मुहम्मदका पुत्र अबू-नस्र)। अबू-नस्रका जन्म बक्षु (आमू) नदी तटवर्ती फाराब जिलेके वसिज नामक स्थानमे हुआ था। वसिजमे एक छोटासा किला था, जिसका सेनापति अबू-नस्रका बाप मुहम्मद था। पूरे नामके देखनेसे पता लगता है, कि अबू-नस्रके बापका ही नाम मुसलमानी है, नहीं तो उसके दादा तर्खन और परदादा उज्जलके नाम गैर-मुसलमानी—बुद्ध तुर्की—हैं, जिसका अर्थ है वह मुसलमान नहीं थे, और अबू-नस्र सिर्फ़ दो पुस्तका मुसलमान तुर्क था। फाराबीके पिताको ईरानी सेनापति कहा गया है, जिसका अर्थ यही हो सकता है, कि वह सपफारी (८७१-९०३ ई०) या किसी दूसरे ईरानी शासकवंशका नौकर था। फाराबीके बचपनसे वह भी पता लगता है, कि यद्यपि मध्य-एशियामे इस्लामी शासन स्थापित हुए थे—खैर खान से ऊपर नीचे चके थे,

किन्तु अभी वहाँके सारे लोग—कमसे कम तुर्क—मुसलमान नहीं हुए थे। फाराबीकी दार्शनिक प्रतिभा और बुद्धिस्वातन्त्र्यपर विचार करते हुए हमें बाई सौ साल पहिले उधरमे गुजरे ख़्वेन-बाड् के वर्णनका भी ख्याल रखना होगा, जिसमे इस प्रदेशमे सैकड़ों बड़े-बड़े बौद्ध शिक्षणालयों (सघारामों) और हजारों शिक्षित भिक्षुओंका जिक्र आता है। दो पीढ़ीके नव-मुस्लिमके होनेका मतलब है, फाराबीकी जन्मभूमि मे अभी बौद्ध (दार्शनिक) परंपरा कुछ न कुछ बची हुई थी। वक्षु-तटवर्ती ये तुर्क विद्या और सस्कृति में समन्तन थे, हममें तो सन्देह ही नहीं।

फाराबीकी प्रारम्भिक शिक्षा अपने पिताके घरपर ही हुई होगी, उसके बाद वह बुखारा या समरकन्द जमे अपने देशके उस समय भी ख्यातनामा विश्वविद्यालय पढ़ने गया था नहीं, इसका पता नहीं लगता। यह भी नहीं मानना कि जिस उम्रमे वह इस्लामकी मालुमा—बगदाद—की ओर प्रेषित किया गया होगा। किन्दी तो जरूर उस समय तक मर चुका होगा किन्तु गर्मी जिन्दा था। जन्मभूमिमे बुद्धि-स्वातन्त्र्यकी कुछ हल्की सी भी उसमें लगी ही होगी, बगदादमे आकर उसने योहन्ना इब्न-हैलान-की प्रशस्तता स्वाकार की। योहन्ना जैसे गैरमुस्लिम (ईसाई) विद्वान्का आधारक बनना भी फाराबीके मानसिक झुकावकी बतलाता है। बगदादमे केसा विचार-स्वातन्त्र्यका वातावरण—कमसे कम मुसलमानोंकी सनातनी जमातके बाहर—था, इसका परिचय पहिले मिल चुका है। फाराबीने दर्शनके अतिशक्ति-साहित्य, गणित, ज्योतिष, वैद्यककी शिक्षा पाई थी। उसने सर्गोपर भी कलम चलाई है। फाराबी की सत्तर भाषाओंका पठन कष्ट जाता है। तुर्की तो उसकी मातृभाषा ही थी, फारसी उसकी जन्म-भूमिकी हवामें फैली हुई थी, अरबी इस्लामकी जवान ही थी, इस प्रकार इन तीन भाषाओंपर फाराबीका अधिकार था, इसमे तो सन्देह ही नहीं हो सकता, मुग़ियानी, उझानी, यूनानी भाषाओंको भी वह जानता होगा।

शिक्षा समाप्त करनेके बाद भी फाराबी बहुत समय तक बगदादमें रहा। नवी सदीका अन्त होते-होने बगदादके खलीफ़ाकी राजनीतिक शक्तका

भारी पतन हो चुका था। प्रान्तों, तथा देशोंमें होनेवाली राज्यक्रान्तियोंका असर कभी-कभी बगदादपर भी पड़ता था। शायद ऐसी ही किसी अशान्तिके समय फाराबीने बगदाद छोड़ हलब (अलेप्पो) में वास स्वीकार किया। हलबका सामन्त सैफुद्दीन बड़ा ही विद्वानुरागी—विशेषकर दर्शन-प्रेमी व्यक्ति था। फाराबीको ऐसे ही आश्रयदाताकी आवश्यकता थी।

फाराबी हालमें ही बौद्धसे मुसलमान हुए देश और परिवारमें पैदा ही नहीं हुआ था, बल्कि बौद्ध भिक्षुओंकी ही भाँति वह शान्ति और एकान्त जीवनको बहुत-पसन्द करता था। इस्लाममें सूफियोंका ही गिराह था, जो कि उसकी तबियतसे अनुकूलता रखता था, इसीलिए फाराबी सूफियोंकी पोशाकमें रहा करता था। उसका जीवन भी दूसरे इस्लामिक दार्शनिकोंकी अपेक्षा यूनानी सोफिस्तों या बौद्ध भिक्षुओंके जीवन से ज्यादा मिलता था।

वह उस समय हलबसे दमिश्क गया हुआ था, जब कि दिसम्बर ९५० ई० में वहीपर उसका देहान्त हुआ। हलब के मामन्तने सूफीकी पोशाकमें उसकी कब्रपर फातिहा पढ़ा था। मृत्युके समय फाराबीकी उम्र अस्सी वर्ष की बतलाई जाती है। उसकी मृत्यु से १० साल पहिलेही उसने सहकारी (अनुवादक) अबू-बिश्म मत्ताका देहान्त हो चुका था। उसके शिष्य अबू जकगिया यह्या इब्न-आदीने ९७१ ई० में इक्कासी साल की उम्रमें शरीर छोड़ा।

२ — फाराबीकी कृतियाँ

फाराबीकी तरुणाईकी लिखी हुई वह छोटी-छोटी पुस्तकें हैं, जिनमें उसने वादविद्या और शारीरिक ब्रह्मवाद (नव-पिथागोरीय) प्राकृतिक दर्शनका जिक्र किया है। किन्तु अपने परिपक्व ज्ञानका परिचय उसने अरस्तूके ग्रन्थोंके अध्ययन और व्याख्याओं में दिया है, जिसके ही लिए उसे “द्वितीय अरस्तू” या “हकीम सानी” (दूसरा आचार्य) कहा गया। अरस्तूके गभीर दर्शन और वस्तुवादी ज्ञान (साइंस)का युरोपके पुनर्जागरण और

उसके द्वारा आधुनिक साइस-युगके प्रवर्तनमें कितना हाथ है, इसे यहाँ कहने की जरूरत नहीं; और इसमें तो शक नहीं अरस्तूको पुनरुज्जीवित करने में फ़ाराबीकी सेवाएँ अमूल्य हैं। फ़ाराबीने अरस्तूके ग्रन्थोंकी जो सख्या और क्रम निश्चित किया था, वह आज भी वैसा ही है। इसमें शक नहीं। इनमेंसे कुछ—“अरस्तूका धर्मशास्त्र”—अरस्तूके नामपर दूसरो की बनाई पुस्तके भी फ़ाराबीने शामिल कर ली थी। फ़ाराबीने अरस्तू के तर्क-शास्त्र के आठ,^१ साइसके आठ,^२ अधिभौतिक (अध्यात्म) शास्त्र,^३ आचार-शास्त्र,^४ राजनीति^५ आदि ग्रन्थोपर टोका और विवरण लिखे हैं।

फ़ाराबीने वैद्यकका भी अध्ययन किया था, किन्तु उसका सारा ध्यान तर्कशास्त्र, अध्यात्मशास्त्र और साइस (भौतिकशास्त्र) पर केन्द्रित था।

३ - वार्शनिक विचार

ऊपर की पंक्तिबो के पढ़ने से मालूम है, कि फ़ाराबीको दर्शनकी तह-में पहुँचनेका जितना अवसर मिला था, उतना उससे पहिले, तथा उसकी

१. Logic—**लॉजिक**:

1. The Categories
2. The Hermeneutics
3. The First Analytics
4. The Second Analytics
5. The Topics
6. The Sophistics
7. The Rhetoric
8. The Poetics
३. Metaphysics

२. Physics—**तबीअत**:

1. Auscultatus Physica
2. De Coelo et mundo
3. De Generatiae et Corruptione
4. The Meteorology
5. The Psychology
6. De Sensu et Sensato
7. The Book of Plant
8. The Book of Animals
४. Ethics. ५. Politics.

सहायताको छोड़ देनेपर पीछे भी, किसी इस्लामिक दार्शनिक को नहीं मिला था। बख़्तुट, मेवं, बग़दाद, हलब, दमिश्क सभी दर्शनकी भूमियाँ थी, और फ़ाराबीने उनसे पूरा फायदा उठाया था।

(१) अफ़लातून-अरस्तू-समन्वय—अफ़लातून का दर्शन अ-वस्तुवादी विज्ञानवाद है, और अरस्तू अपने सारे देवी-देवताओं तथा विज्ञान (नफ़्स) के होते भी सबसे ज्यादा वस्तुवादी है। फ़ाराबी इस फ़र्कको समझ रहा था, और यदि निष्पक्ष साइंस भक्त होता, तो वह लीपापोती की कोशिश न करता, किन्तु फ़ाराबीने अपने दिलको नव-अफ़लातूनी रहस्यवादी दर्शनको दे रखा था, जब कि उसका सबल मस्तिष्क अरस्तूको छोड़नेके लिए तैयार न था; ऐसी हालतमें दोनोंके समन्वय करनेके सिवा दूसरा कोई चारा न था। यही नहीं इस समन्वय द्वारा वह इस्लामके लिए भी गुंजाइश रख सका, जिससे वह काफ़िरोँकी गति भोगनेसे भी बच सका। फ़ाराबी के अनुसार अफ़लातून और अरस्तूका मतभेद बाहरी वर्णनशैलीका है, दोनों का भाव एक है, दोनों उच्चतम दर्शन-ज्ञानके इमाम (ऋषि) हैं। इसके कहनेकी आवश्यकता नहीं कि फ़ाराबीके हृदयमे जो सम्मान इन दो यूनानी दार्शनिकोंका था, वह किसी दूसरे के लिए नहीं हो सकता था।

(२) तर्क—फ़ाराबीके अनुसार तर्क सिर्फ़ प्रयोग (=दृष्टान्त)-सिद्ध विश्लेषण या ऊहा मात्र नहीं है। ज्ञानकी प्रामाणिकता तथा व्याकरणकी कितनी ही बातें भी तर्कके अन्तर्गत आती हैं। ज्ञात और सिद्ध वस्तुसे अज्ञात वस्तुका जानना—प्रमाण सिद्धान्त—तर्क है।

(३) सामान्य (=जाति)—यूनानी दर्शन और उससे ही लेकर पीछे भारतीय न्याय-बैशेषिक शास्त्रमे सामान्यको एक स्वतंत्र, वस्तुसत् पदार्थ सिद्ध करने की बहुत चेष्टाकी गई है। फ़ाराबीने इसागोजी^१ पर लिखते वक्त एक जगह सामान्यके बारे में अपनी सम्मति दी है—सिर्फ़ वस्तु

१. Isagoge पोर्फ़ीरी (कोफ़ोरियस) की पुस्तक, जो गलतीसे अरस्तूकी कृति मानी गयी।

और इन्द्रिय प्रत्यक्षमे हो नहीं, बल्कि विचारमे भी हमे विशेष प्राप्त होता है। इसी तरह सामान्य भी वस्तु-व्यक्तियोंमे केवल घटनावश ही नहीं रहता, बल्कि मनमे भी वह एक द्रव्यके तीरपर अवस्थित है। यह ठीक है कि मन वस्तुओंमे लेकर सामान्य (गायन) को कल्पित करता है, जो भी सामान्य उन वस्तु-व्यक्तियों (गाय-पिंडों) के अस्तित्वमे आने से पहिले भी सत्ता रखता है, इसमे शक नहीं।

(४) सत्ता—सत्ता क्या है, इसका उत्तर फारसी देना है—वस्तु-की सत्ता वस्तु अपने (स्वयं) ही है।

(५) ईश्वर अद्वैत-तत्त्व—ईश्वरके अस्तित्वको सिद्ध करने के लिए फारसी सत्ताको इस्तेमाल करना है। सत्ता दो ही तरहकी हो सकती है—वह या तो आवश्यक है अथवा सम्भव (विद्यमान) है। जिन किसी वस्तु-की सत्ता सम्भव (विद्यमान) है, वह सम्भव नहीं हो सकती है, यदि उसका कोई कारण हो। इस तरह हर एक सम्भव सत्ता कारणपूर्वक होती है। किन्तु कारणकी श्रृंखलाको अनन्त तक नहीं बढ़ा सकते, क्योंकि आखिर श्रृंखलाको बनानेवाली कठियाँ अनन्त नहीं सान्त हैं। और इस प्रकार हमारे लिए आवश्यक हो जाना है एक ऐसी सत्ता का मानना, जो स्वयं कारण-रहित रहते सबका कारण है, जो कि अत्यन्त पूर्ण, अपरिवर्तनशील, आत्मनृत्त परमशिव, चेतन, परम-मन (विज्ञान) है। वह प्रकृतिके सभी शिव-सुन्दर रूपोंको—जो कि उसके अपने ही रूप हैं—“पार करता है। इस (ईश्वरकी) मनके अस्तित्वको प्रमाण द्वारा सिद्ध नहीं किया जा सकता, क्योंकि वह स्वयं प्रमाण तथा मन्त्र—वास्तविकताको अपने भीतर रखने हुए स्वयं भी वस्तुओंका मूल कारण है। जैसे ऐसी सत्ताका होना आवश्यक है, वैसे ही उसका एक—अद्वैत—होना भी आवश्यक है। दो होनेपर उसमे समानताएँ, और असमानताएँ दोनों होंगी, जिसके कारण एक दूसरे की टक्करमे प्रत्येककी सरलता नष्ट हो जायेगी। परिपूर्ण सत्ताका एक होना आवश्यक है।

प्रथम सत्ता केवल एक तथा वस्तुसत् है, उसी को ईश्वर कहा जाता

है। सबके मूलकारण उस एक सत्तामें सभी वस्तुएँ एक हो जाती हैं, वहाँ किसी तरहका भेद नहीं रहता; इसीलिए ऐसी सत्ताका कोई लक्षण नहीं किया जा सकता। तो भी मनुष्य उसके लिए सुन्दर भाव प्रकट करने वाले अच्छेसे अच्छे नामों का प्रयोग करते हैं; सुन्दरसे सुन्दर गुण या विशेषण उसके लिए प्रयुक्त करते हैं, किन्तु उन्हें काव्यकी उपमाके समान ही जानना चाहिए। परम तत्त्वके पूर्ण प्रकाशको हमारी निर्बल आँखें (=बुद्धि) देख नहीं सकती,—भूतोंकी अपूर्णता हमारी समझको अपूर्ण रखती है।

(६) अद्वैत तत्त्वसे विद्वत्का विकास—परम सत्ता, अद्वैत तत्त्व या ईश्वरसे विद्वत्के विकासको फाराबीने छँ-छँ सोडियो और श्रेणियोंमें विभक्त किया है, जिनमें पहिले निराकार पदक है—

१. सर्वशक्तिमान कर्त्ता पुरुष ईश्वर जिसके बारेमें अभी कहा जा चुका है, और जिसमें ही (पियागोरीय) आकृतियाँ अनन्तकालमें वास करती हैं।

२. कर्त्तापुरुषसे नौ फरिश्ते या देवात्माये (आलम-अफलाक) प्रकट होती हैं; इनमेंसे पहिली तो कर्त्तापुरुषके समान ही है, और वह (हिरण्य-गर्भ की भाँति) दूर तक ब्रह्माण्डका संचालन करती है। इस पहिली देवात्मा-से क्रमशः एक के बाद दूसरे आठो फरिश्ते, देवात्माये या "अभिमानी" देवता प्रकट होते हैं।

यह दो श्रेणियाँ सदा एकरस बनी रहती हैं।

३. तीसरी श्रेणीमें क्रिया-परायण विज्ञान (नफ्स) है, जिसे पवित्र-आत्मा भी कहते हैं। यही क्रिया-परायण विज्ञान (=बुद्धि) स्वर्ग (= आकाश) और पृथ्वीको मिलाती है।

४. चौथी श्रेणी जीवकी है।

बुद्धि और जीव यह दो श्रेणियाँ एकरस अद्वैत स्वरूपमें न रहकर मनुष्यों-कां; सख्या के अनुसार बहुसंख्यक होती हैं।

५. आकृति—पियागोरकी आकृति जो भौतिक तत्त्वसे मिलकर भिन्न-भिन्न तरहकी वस्तुओंके बनानेमें सहायक होती है।

६. भौतिक तत्त्व—पृथ्वी, जल, आग, हवा निराकार रूपमें।

इनमें पहिले तीन—ईश्वर, देवात्मा, बुद्धि—सदा नफ्स (=विज्ञान)-स्वरूप निराकार रहती हैं। पिछले तीन—जीव, आकृति, भौतिक तत्त्व—यद्यपि मूलतः निराकार—(अ-काय) है, तो भी शरीरको लेकर वह आपसमें संबंध स्थापित करते हैं।

दूसरे साकार पदक हैं —

१. देव-काय—शरीरधारी फरिश्ते।

२. मनुष्य-काय—शरीरधारी मानव।

३. पशु (तिर्यक)-काय—पशु, पक्षी आदि शरीरधारी।

४. वनस्पति-काय—वृक्ष, वनस्पति आदि साकार पदार्थ।

५. धातु-काय—सोना, चाँदी आदि साकार पदार्थ।

६. महाभूत-काय—पृथ्वी, जल, आग, हवा साकार रूपमें।

(७) ज्ञानका उद्गम—किन्दीकी भाँति फाराबी भी ज्ञानको मानव-प्रयत्न-साध्य वस्तु न मानकर ऊपरसे—ईश्वर द्वारा—प्रदान की गई वस्तु मानता है। जीवकी परिभाषा करते हुए फाराबी कहता है—वह जो शरीर (=काया) के अस्तित्वको पूर्णता प्रदान करता है; किन्तु जीवको जो चीज पूर्णता प्रदान करती है वह विज्ञान (अकल या नफ्स) है, वही विज्ञान वास्तविक मानव है। यह विज्ञान (नफ्स) शिशुके जीवमें मौजूद है, किन्तु उस वक्त वह सुप्त है, अर्थात् उसकी क्षमता अन्तर्हित होती है। इन्द्रियाँ और कल्पना शक्ति जब काम करने लगती है, तो बच्चेको साकार वस्तुओंका ज्ञान होने लगता है, और इस प्रकार सुप्त विज्ञान जागृत होने लगता है। किन्तु यह विज्ञान सुप्तावस्थासे जागृत अवस्थामे आना मनुष्य-के अपने प्रयत्नका फल नहीं है, बल्कि यह अन्तिम नवी देवात्मा—चन्द्र—से प्रकट होता है। देवात्मायें सुद स्वयम्भू नहीं हैं, बल्कि वह अपनी सत्ता के लिए मूल-विज्ञान (ईश्वर) पर अवलम्बित हैं।

(८) जीवका ईश्वरसे समागम—मूल-विज्ञान (=ईश्वर) से समाना यही मानवका लक्ष्य है। फाराबी इसे सभव कहता है—आखिर

मनुष्यका नफ्स (=विज्ञान, अक्ल) अपने नफ्सीकके अन्तिम देवात्मा (चद्र) से समानता रखता है, जिसमें समाना असंभव नहीं है, और देवात्मा में समाना मूल विज्ञान (=ईश्वर) में समानेकी ओर ले जानेवाला ही कदम है।

यह समाना किस तरहसे हो सकता है, इसके लिए फ़ाराबीका मत है—इस जीवनमें सबसे बड़कर जो बात की जा सकती है, वह है बुद्धि-सम्मत ज्ञान। किन्तु जब आदमी मर जाता है, तो ऐसे ज्ञानी जीवको उसी तरहकी पूर्ण स्वतंत्रता प्राप्त होती है, जो कि नफ्स (=विज्ञान) में ही संभव है। उस अवस्था—देवात्मामे समा जाने—के बाद वह पुरुष अपने व्यक्तित्व-को खो बैठता है, या वह मौजूद रहता है?—इसका उत्तर फ़ाराबी साफ तौर से देना नहीं चाहता।—मनुष्य मृत्यु के बाद लुप्त हो जाता है, एक पीढ़ी-के बाद दूसरी पीढ़ी आती है। सदृशसे सदृश, प्रत्येक अपने जैसेसे मिलता है—ज्ञानी 'जीवों' के लिए देशकी सीमा नहीं है, इसलिए उनकी संख्या-वृद्धि के लिए कोई सीमाकी जरूरत नहीं, जैसे विचारके भीतर विचार शक्ति के भीतर शक्तिके मिलनेमें किसी सीमा या परिमितिकी जरूरत नहीं। प्रत्येक जीव अपने और अपने-जैसे दूसरोंपर ध्यान करता है। जितना ही अधिक वह ध्यान करता है, उतना ही अधिक वह आनन्द अनुभव करता है।

(९) फलित ज्योतिष और कीमियामें अविश्वास—फ़ाराबीका काम स्वतंत्र दार्शनिक चिन्तना उतना नहीं था, जितना कि अरस्तू जैसे महान् दार्शनिकके विचारोका विनोदिकरण (समझना); इसलिए इस क्षेत्रमें उससे बहुत आशा नहीं रखनी चाहिए। फ़ाराबी यद्यपि धर्म और रहस्य (सूफी) बादसे भयभीत था, तो भी उसपर तर्क और स्वतंत्र चिन्तन-ने असर किया था, जिसका ही यह फल था, कि वह फलित ज्योतिष और कीमिया (उस वक्तकी कीमिया जिसके द्वारा आसानीसे सस्ती धातुओं—ताँबे आदिको बहुमूल्य धातु—सोने—में बदलकर घनी बननेकी प्रवृत्ति लोगोंमें पाई जाती थी) को मिथ्या विश्वास समझता था।

४ - आचार-शास्त्र

फाराबी ज्ञानका उद्गम जीवसे बाहर मूल विज्ञान (= ईश्वर) से मानता है, इसे बतला चुके हैं, ऐसी अवस्थामें ऐसी भी संभावना थी, कि फाराबी आचार—भलाई-बुराई, पुण्य-पाप—के विवेकको भी ऊपरमें हों आया बतलाता; किन्तु यहाँ यह बात स्मरण रहनी चाहिये कि फाराबी मूल विज्ञानसे विश्वकी उत्पत्तिको इस्लामके “कुन्” की भाँति अभावसे भावकी उत्पत्तिको तरह नहीं मानता, बल्कि उसके मनसे विकास कार्य-कारण संबंध-के साथ हुआ है, यद्यपि विज्ञानमें भौतिक तत्त्वकी ओरका विकास आरोह नहीं अवरोह कममें है, तो भी यह अपेक्षाकृत ज्यादा वस्तुवादी है, इसमें-सन्देह नहीं। कुछ भी हो, उसके “ज्ञानके उद्गम” के सिद्धान्तकी अपेक्षा आचारके उद्गमका सिद्धान्त ज्यादा बुद्धिपूर्वक है। ईश्वरवादी लोग ज्ञान-को किसी वक्त मानव बुद्धिकी उपज मानने के लिए तैयार भी हो सकते हैं, किन्तु आचार—पुण्य-पाप—के विचारका खौन वह हमेशा ईश्वरको ही मानते हैं। फाराबी उस बारेमें बिल्कुल उल्टा मत रखता है, वह ज्ञान-का खौन अ-मानुषिक मानता है, किन्तु आचार-विवेकको वह मानव-बुद्धि-का वस्तुकार है—भले-रुगे की तमीजको नाकत बुद्धिमें है। ज्ञान को फाराबी कर्म (आचार) से ऊपर मानता है, इसलिए भी वह उसका उद्गम मनुष्यमें ऊँचा रखना चाहता है।

यद्यपि ज्ञानको फाराबी स्वातन्त्र्यकी भूमि मानता है, लेकिन यह शुद्ध ज्ञान स्वतन्त्र निर्भर ज्ञानमें उसीके अनन्त निश्चित है, जिसका अर्थ हुआ मानव स्वतन्त्रता भी ईश्वराधीन है—यह फाराबीका सीधा-सादा भाग्यवाद है— उसके हुकुमके बिना पना तक हिलता नहीं।”

५ - राजनीतिक विचार

फाराबीने अफलातून के “प्रजातंत्र” को पढ़ा था, और उसका उसपर कुछ असर जरूर हुआ था, किन्तु वह अफलातून के जगत्—अयेन्स और उसके

प्रजातंत्र—को अपने सामने चित्रित नहीं कर सकता था। उसकी दृष्टिमें राजतंत्रके सिवा दूसरे प्रकारका शासन संभव ही नहीं—एक ईश्वरवादी धर्मके माननेवालोंके लिए एक शासन (राजतंत्र)—वादसे ऊपर उठना बहुत मुश्किल है। इसीलिए फ़ाराबी अफ़ग़ातूँके बहुतसे दार्शनिकोंके प्रजातंत्रकी जगह एक आदर्श दार्शनिक राजाके शासनको समाजका सर्वोच्च ध्येय बताता है। मनुष्य जीवन-साधनों के लिए एक दूसरेपर अवलंबित है, और मनुष्योंमें कोई नैसर्गिक तीरसे बलशाली अधिक साधन-सम्पन्न होता है, कोई स्वभावतः निर्बल और अल्प-साधन; इसलिए, ऐसे बहुतसे लोगोंको एक बलशालीके अधीन रहना ही पड़ेगा। राज्यके भले-बुरे होनेकी कसौटी फ़ाराबी राजा के भले-बुरे होनेको बतलाता है। यदि राजा भलाइयोंके बारे में अनभिज्ञ, उलटा ज्ञान रखनेवाला है, या दुराचारी है, तो राज्य बुरा होगा। भला राज्य बही हो सकता है, जिसका राजा अफ़ग़ातूँ जैसा दार्शनिक है। आदर्श (दार्शनिक) राजा दूसरे अपने जैसे गुणवाले व्यक्तियोंको शासनके काममें अपना सहायक बनाता है।

● फ़ाराबी एक ओर शासक राजाके निरंकुश—यदि अंकुश है तो दर्शनका—शासनवाले अधिकारको कायम रखना चाहता है, किन्तु साथ ही एक आदर्शवादी दार्शनिक होने के कारण वह उसके कर्त्तव्य भी बतलाता है। सब कर्त्तव्यों—जिम्मेवारियों—का निचोड़ इसी विचारमें आ जाता है, कि राज्य का बुरा होता राजापर निर्भर है। मूल्य राज्यमें प्रजा निर्बुद्धि हो, पशुकी अवस्थामें पहुँच जाती है। इसकी सारी जिम्मेवारी राजापर पड़ती है, जिसके लिए परलोकमें उसे यातना भोगनेके लिए तैयार रहना पड़ेगा। यह है कुछ विस्तृत अर्थ में—

“जासु राज प्रिय प्रजा दुखारी।

सो नृप अवशि नरक-अधिकारी॥”—तुलसीदास

फ़ाराबीके राजनीतिक विचार व्यवहार-बुद्धिसे बिल्कुल सून्य हैं, लेकिन इसके कारण भी थे। एक सफल वैद्य होनेसे वह व्यवहारके गुणको बिल्कुल जानता न हो यह बात नहीं हो सकती; यही कहा जा सकता

है, कि वह व्यवहारके जीवनमें दार्शनिक (व्यवहारशून्य मानसिक उड़ान-के) जीवनको ज्यादा पसन्द करता था। जब हम उसके जीवनकी ओर देखते हैं तो यह बात और साफ हो जाती है। उसका जीवन एक विचार-मग्न सूफी या बौद्ध भिक्षुका जीवन था। उसके पास सम्पत्ति नहीं थी, किन्तु मन उसका किसी राजासे कम न था। पुस्तकमें उसे अफलातून, अरस्तूका सत्संग, और तज्जन्म अपार आनन्द प्राप्त होता था। अपने बाग-के फूल और चिड़ियोंके बलरव बाकी कमीको पूरा कर देते थे। यद्यपि सनातनी मुसलमान फाराबीको सदा काफिर कहते थे, किन्तु वह उनके ज्ञानके तलको बहुत नीचा समझता, उनकी रायकी कोई कदर नहीं करता था। उसके लिए यह काफी सन्तोषकी बात थी, कि पारखी व्यक्ति—चाहे वह कितने ही थोड़े हों—उसकी कदर करते थे। वह उनके लिए महान् तत्त्वज्ञानी था। फाराबीका शुद्ध और सादा जीवन दूसरी तरहके मजहबी पक्षपातसे शून्य व्यक्तियोंपर भी प्रभाव डाले बिना नहीं रह सकता था।

यह सब इसी बातको बतलाते हैं, कि दर्शनमें दूर हटे होनेपर भी फाराबीसे तत्कालीन समाज या शासनको कोई डर न था।

६ - फाराबीके उत्तराधिकारी

फाराबी जैसे एकान्तप्रिय प्रकृतिवाले विद्वानके पास शिष्योंकी भारी भीड़ जमा नहीं हो सकती थी, इसीलिए उसके शिष्योंकी संख्या बहुत कम थी। अरस्तूके कितने ही ग्रन्थोंका अनुवादक अबू-जक़रिया यह्या इब्न आदी—याकूबी पयका ईसाई—उसका शिष्य था। अनुवादक होनेके सिवा आदीमें स्वयं कोई खास बात न थी, किन्तु उसका ईरानी शिष्य अबू-मुर्तमान मुहम्मद (इब्न-ताहिर इब्न-बहराम अल्) सजिस्तानी एक ख्यात-नामा पंडित था। दसवीं सदीके उत्तरार्धमें सजिस्तानीकी शिष्य-मंडली-में बग़दादके बड़े-बड़े विद्वान शामिल थे। सजिस्तानी-गुरु-शिष्य-मंडली-के दार्शनिक पाठ और सवादके कितने ही भाग अब भी सुरक्षित हैं, जिसमें

पता लगता है कि उनकी दिलचस्पी दर्शनके गंभीर विषयोंमें कितनी थी। तो भी फाराबीकी तर्कशास्त्रकी परंपरा आगे चलकर हमारे यहाँके नव्य-नैयायिकोंकी भाँति तत्त्व-चिन्तनकी जगह शाब्दिक बहसकी ओर ज्यादा बढ़क गई। सजिस्तानी-शिष्यमंडली वस्तुतः तर्कको दार्शनिक अन्तर्दृष्टि प्राप्त करनेके लिए साधन न समझ, उसे दिमागी कसरत और बहसके लिए बहस करनेका तरीका समझती थी। उनमें जो तत्त्वबोधकी ओर रुचि रखते थे, उनके लिए सूफियोंका रहस्यवाद या हो, जिसकी भूलभुलैयाँके ताने-बाने तार्किकोंके तर्कसे भी ज्यादा सूक्ष्म थे। यह सूफी रहस्यवादकी ओरका झुकाव ही था, जिसके कारण कि (जैसा कि उसके शिष्य तीहीदी १००९ ई० ने लिखा है) अबू-सुलैमान सजिस्तानीके अध्ययन-अध्यापनमें एम्पेडोकल, सुक्रात, अफलातून—सभी रहस्यवादी समझे जानेवाले दार्शनिकों—की जितनी चर्चा होती थी, उतनी अरस्तूकी नहीं। सजिस्तानी-शिष्य-मंडलीमें देश-जाति-धर्मकी सकीर्णताका बिल्कुल अभाव था, उनका विश्वास था कि यह विभिन्नताएँ बाहरी हैं, इन सबके भीतर रहनेवाला सत्य एक है।

§ ३—अली मस्कविया (.....-१०३० ई०)

फाराबीके समयसे चलकर अब हम फिर्दौसी (९४०-१०२० ई०) (अबू रेहाँ अल्-) बैरूनी (९७३-१०४८) और महमूद गजनवी (मृ० १०३३ ई०) के समयमें आते हैं। अब विचारकी बागडोर ही नहीं शासनकी बागडोर भी नामनिहादी अरबोंके हाथसे अरब-भिन्न मुसलमान जातियोंके हाथमें चली गई है, और वह कबीलेशाही इस्लामकी समानता और भाईचारेके भावसे प्रभावित नीचेसे उठी लोकशक्तिको नये शासकों—जिनमें किलने ही गुलामीका मजा खुद चख चुके थे, या उनके बाप-दादोंकी गुलामी उनको भूली न थी—के नेतृत्वमें संगठित कर इस्लामकी अपूर्ण विजयको अलग-अलग पूरा करना चाहती है। यह समय है, जब कि इस्लामी तलवारका सीधा हिन्दू तलवारसे मुकाबिला होता है और हिन्दू-

रत्नक पर्वतमाला हिन्दूकुशका^१ नाम धारण करती है।—महमूद राजनवी काबुलके हिन्दूराज्यके विजयसे ही सन्तोष नहीं करता, बल्कि इस्लामके "झंडे"को बुलन्द करनेके लिए भारतपर हमलेपर हमलें करता है। ऊपरी दृष्टिसे देखनेपर यही शकल हमारे सामने आती है, जैसा कि हमारे विद्यालयोंके इतिहासलेखक हमारे सामने उसे पेश करते हैं; किन्तु सतहसे भीतर जानेपर यह हिन्दू और इस्लामके झंडोंके झगड़का सवाल नहीं रह जाता—यद्यपि यह ठीक है, कि उस समय उसे भी ऐसा ही समझा गया था।

प्रारम्भिक इस्लामपर अरब कबीलाशाहीकी जबरदस्त छाप थी, इसका जिक्र पहले हो चुका है, साथ ही हम यह भी बतला चुके हैं कि दमियनकी खिलाफतने उस कबीलाशाहीको पहिली शिकस्त दी, और बगदादकी खिलाफतने उसे दफन दिया।—यह बात जहाँ तक ऊपर के शासकवर्गका सबध है, बिल्कुल ठीक है। किन्तु कबीलाशाही कुरान अब भी मुसलमानों का मुख्य धर्मग्रन्थ था। उसकी पढाईका हर मस्जिद, हर मद्रसेमे उसी तरह का रिवाज था। अरबी कबीलोंके भीतर सरदार और साधारण व्यक्तिनोंकी जो समानता है, उसका न कुरानमे उतना स्पष्ट चित्रण था, और न उसका उदाहरण लोगोंके सामने था—बल्कि खलीफो और धनी मुसलमानोंका जो उदाहरण सामने था, वह बिल्कुल उलटा रूप पेश करता था। हाँ, भाईचारे की बात कुरानमे साफ और बार-बार दुहराई गई थी, मस्जिदमे जुमाकी नमाजके वक्त सुल्तानोंको भी इसे दिखलाना पड़ता था। जिन शक्तियोंसे मुसलमानोंका विरोध था, उनमें इस भाईचारेका ख्याल इतना खतम हो चुका था, उनका सामाजिक संगठन सर्वियोंसे इस तरह विशृंखलित हो चुका था, कि "हिन्दू झंडे" या किमी दूसरे नामपर उसे लानेकी बात उस परिस्थिति मे कभी भी संभव न थी। इस्लामी झंडा यद्यपि अब विश्वव्यापी (अन्तर्राष्ट्रीय) इस्लामी कबीलाका झंडा नहीं था, तो भी वह

१. हिन्दूकुश (=हिन्दूकुस्त) जहाँ हिन्दुओंकी हत्या की गई थी।

ऐसे विचारोंको लेकर हमला कर रहा था, जिससे शत्रु देशके राजनीतिक ही नहीं सामाजिक ढाँचेको भी चोट पहुँच रही थी, और क्षोषणपर आश्रित सदियोंकी वंशीदा जात-मानकी हमारनकी नीब हिल रही थी।

मस्कवियाका जन्म ऐसे समय में हुआ था।

१ — जीवनी

मस्कवियाके जीवनके बारेमें हमें बहुत मालूम नहीं है। वह सुल्तान अब्दुदहीला (व्वायही ?) का कोषाध्यक्ष था, और १०३० ई० में, जब उसकी मृत्यु हुई, तो बहुत बूढ़ा हो चुका था।

मस्कविया बँध था, दर्शनके अतिरिक्त इतिहास, भाषाशास्त्र उसके प्रिय विषय थे। किन्तु जिस कृतिमें उसे अमर किया है, वह है उसकी पुस्तक 'तहज़ीबुल-इख़लाक' (आचार-सम्भता)। उसने इसके लिखनेमें अफ़लातून अरस्तू, ज़ालीनुस (ग़लेन)के ग्रन्थोंको, इस्लामिक धर्मशास्त्रके साथ मिलाकर बड़ी सफलतासे इस्तेमाल किया। वह अपने विचारोंमें अरस्तूका सबसे ज्यादा श्रेणी है। मस्कवियाका यही तहज़ीबुल-इख़लाक है, जिसके आधारपर ग़ज़ालीने अपने सर्वश्रेष्ठ ग्रन्थ "अह्या-उल्-उलूम"—को लिखा। मस्कवियाने आचार-सबधी रोगों (=दुराचार) को लोभ, कज़ूसी, लज़्ज़ा आदि आठ किस्मका बतलाया है। इन रोगोंको दूर करनेके उसने दो रास्ते बतलाए हैं—(१) एक तो रोगसे उलटी ओषधि इस्तेमाल की जाये, कज़ूसी-के हटानेके लिए शाहख़र्चीका हथियार इस्तेमाल किया जाये। (२) दूसरे, चूँकि सभी आचारिक रोगोंके कारण क्रोध और मोह होते हैं, इसलिए इन्हें दूर करनेके उपाय इस्तेमाल किये जाय।

२ — दार्शनिक विचार

(मानव जीव) — मस्कविया मानव जीव और पशु जीवमें भेद करता है,

खासकर ईश्वरकी ओर मनुष्यकी बौद्धिक उड़ानको ऐसी खास बात समझता है, जिससे कि पशु-जीव को मानव-जीवकी श्रेणीमें नहीं रखा जा सकता।

मानव जीव एक ऐसा अमिश्रित निराकार द्रव्य है, जो कि अपनी सत्ता, ज्ञान और क्रियाका अनुभव करता है। वह अभौतिक, आत्मिक स्वभाव रखता है, यह तो इसीसे सिद्ध है कि जहाँ भौतिक शरीर एक दूसरेसे अत्यन्त विरोधी आकारों—काले, सफेद के ज्ञानो—मेंसे सिर्फ एकको ग्रहण कर सकता है, वहाँ जीव (आत्मा) एक ही समय कई “आकारों”को ग्रहण करता है। यही नहीं वह इन्द्रिय-ग्राह्य तथा इन्द्रिय-अग्राह्य दोनों प्रकारके “आकारों”को अभौतिक स्वरूपमें ग्रहण करता है—इन्द्रियसे हम कलमकी लंबाई देखते हैं, किन्तु उसका “आकार”सा स्मृतिमें सुरक्षित होता है, वह वही भौतिक लंबाई नहीं है। इसीसे सिद्ध है कि जीव भौतिक सीमासे बद्ध नहीं है। अतएव जीव के ज्ञान और प्रयत्न शरीरकी सीमासे बाहर तककी पहुँच रखते हैं, और बल्कि वह इन्द्रिय-गोचर जगत्की सीमासे भी पार पहुँचते हैं। सच और झूठा ज्ञान जीवमें सहज होता है, इन्द्रियाँ इन ज्ञानको नहीं प्रदान करतीं। इन्द्रियाँ अपने प्रत्यक्ष के द्वारा जिन विषयोंको उपस्थित करती हैं, उनकी विवेचना और निर्धारणा करते वक्त वह अपनी उसी सहज शक्तिसे काम लेती है। “मैं जानता हूँ” इसको जानना—“आत्म-चेतना”—इस बातका सबसे बड़ा प्रमाण है, कि जीव एक अभौतिक तत्त्व है।

३ - आचार-शास्त्र

(१) शब्द-पुण्य—जैसा कि पहले कहा जा चुका है, मस्कबिया ज्यादा प्रसिद्ध है एक आचारशास्त्रीके तीरपर। आचार-शास्त्रमें पहिला प्रश्न आता है—शुभ (=मलाई, नेकी) क्या है? मस्कबियाका उत्तर है—जिसके द्वारा एक इच्छावान् व्यक्ति (=प्राणी) अपने उद्देश्य या स्वभावकी पूर्णताको प्राप्त करता है। नेक (=शुभ) होनेके लिए एक खास तरहकी योग्यता या रुझान होनी जरूरी है। लेकिन हम जानते हैं, हर मनुष्यमें

योग्यता एकसी नहीं है। स्वभावतः नेक मनुष्य बहुत कम होते हैं। जो स्वभावतः नेक हैं, वह बुरे नहीं हो सकते, क्योंकि स्वभाव उसीको कहते हैं जो बदलता नहीं। कितने ही स्वभावतः बुरे कभी अच्छे न होनेवाले मनुष्य भी हैं। बाकी मनुष्य पहिलेपहिल न नेक होते हैं न बद, वह सामाजिक वातावरण (संसार) या शिक्षा-दीक्षाके कारण नेक या बद बन जाते हैं।

शुभ (= नेकी) दो तरहका होता है—साधारण शुभ, और विशेष शुभ। इसके अतिरिक्त एक परम शुभ है, जो कि सर्व महान् सत् (= ईश्वर) और सर्व महान् ज्ञानको कहते हैं। सभी शुभ मिलकर इसी परम शुभ तक पहुँचना चाहते हैं। हर व्यक्तिको किसी विशेष शुभके करनेसे उसके भीतर आनन्द या प्रसन्नता प्रकट होती है। यह आनन्द और कुछ नहीं अपने ही मुख्य स्वभावका पूर्ण और सजीव रूपमें प्राकट्य है, अपने ही अन्तस्तम अस्तित्वका पूर्ण अनुभव है।

(२) समाजका महत्त्व—मनुष्य उसी वक्त शुभ (नेक) और सुखी है, जब कि वह मनुष्यकी तरह आचरण करता है—शुभाचार मानव महनीयता है। मानव-समाजके सभी व्यक्ति एक समान नहीं हैं, इसीलिए शुभ, और आनन्द (= सुख) का तल सबके लिए एकसा नहीं है। यदि मनुष्य अकेला छोड़ दिया जाय, तो स्वभावतः जो मनुष्य न नेक है न बद, उसे नेक बननेका अवसर नहीं मिलेगा, इसीलिए बहुतसे मनुष्योंका इकट्ठा (=समाजमें) रहना जरूरी है; और इसके लिए पहिला कर्तव्य, तथा सभी शुभाचरणोंकी नींव है मानव-जातिके लिए साधारण प्रेम, जिसके बिना कोई समाज कायम नहीं रह सकता। दूसरे मनुष्योंके साथ और उनके बीच ही मनुष्य अपनी कमियोंको दूर कर पूर्णता प्राप्त कर सकता है, इसीलिए आचार बही हो सकता है, जो कि सामाजिक आचार है। इस तरह मित्रता आत्म-प्रेम (=अपने भीतर केन्द्रित प्रेम)का सीमा-विस्तार नहीं, बल्कि आत्म-प्रेमका संकोच है, वह अपनेपनकी सीमाके बाहर, अपने पड़ोसीका प्रेम है। इस तरहका प्रेम या मित्रता संसार-त्यागी एकान्तवासी साधुमें संभव नहीं है, यह संभव है, केवल समाज, या सामूहिक जीवनहीमें। जो

एकान्तवासी योगी समझता है, कि वह शुभ (=सदाचारी) जीवन बिता रहा है, वह अपनेको धोखा देता है। वह धार्मिक हो सकता है किन्तु आचारवान् हर्गिज नहीं, क्योंकि आचारवान् होनेके लिए समाज चाहिए।

(३) धर्म (=मजहब) — धर्म या मजहब, मस्कवियाके विचारसे लोगोंको आचारकी शिक्षा देनेका तरीका है, उदाहरणार्थ, नमाज (=भगवान् की उपासना), और हज (=मक्काकी तीर्थयात्रा) पड़ोसी या लोक-प्रेमको बड़े पैमानेपर पैदा करनेका सुन्दर अवसर है।

साम्प्रदायिक सक्कीर्णताका अभाव और मानव-जीवनमें समाजका बहुत ऊँचा स्थान बतलाता है, कि मस्कवियाकी दृष्टि कितनी व्यापक और गभीर थी।

§४. बू-अली सीना (१८०-१०३७ ई०)

फाराबी अपने शान्त अतएव निष्क्रिय स्वभावके कारण चाहे दर्शन-क्षेत्रमें उतना काम न कर सका हो, जितना कि वह अपने गभीर अध्ययन और प्रतिभाके कारण कर सकता था, किन्तु वह एक महान् विद्वान् था, इसमें सन्देह नहीं। बू-अली सीनाके बारेमें तो हम कह सकते हैं, कि उसके रूपमें पूर्वी इस्लामिक दर्शन उन्नतिकी पराकाष्ठापर पहुँचा। बू-अली सीना मस्कविया (मृत्यु १०३० ई०), फिदौसी (१४०-१०२० ई०), अल्बैरूनी (१७३-१०४८) का समकालीन था, मस्कवियासे भेट और अल्बैरूनीसे उसका पत्र-व्यवहार भी हुआ था।

१ - जीवनी

अबू-अली अल्-हुसैन (इब्न-अब्दुल्ला इब्न-) सीनाका जन्म ९८० ई०में बुखाराके पास अफ्गनमें हुआ था। सीनाके परिवारके लोग पीढ़ियोंसे मरकारी कर्मचारी रहते चले आए थे। उसने प्रारम्भिक शिक्षा घरपर पाई। यद्यपि मध्य-एशियाके इस भागमें इस्लामको प्रभुत्व जमाए प्रायः तीन सदियों हो गई थी, किन्तु मालूम होता है, यहाँकी सम्य जातिके लिए

जितना अरबी तलवारके सामने सिर झुकाना आसान था, उतना अपने जातीय व्यक्तित्व (राष्ट्रीय सभ्यता) का मुलाना आसान न था। फ़ाराबीको हम देख चुके हैं, कैसे वह इस्लामकी निर्धारित सीमाको विचार-क्षेत्रमे पसन्द न करता था; फ़ाराबी भी सीनाका ही स्वदेश-भाई था। यही क्यों, फ़ाराबी और सीनाकी मातृभूमि—वर्तमान उज़बेकस्तान सोवियत् प्रजातन्त्र—ने कितनी आसानीसे चंद वर्षोंके भीतर धर्म और मुल्लोंसे पिंड छुड़ा लिया, और आज उज़बेक मध्य-एशियाकी जातियोंमें सबसे आगे बढ़े हुए माने जाते हैं; इससे यह भी पता लगता है, कि तेरह सदियोंमें इस्लामने वहाँके लोगोंकी जातीय भावनाको नष्ट करनेमे सफलता नहीं पाई। ऐसे सामाजिक वातावरणने सीनाके विचारोंके विकासमें कितना प्रभाव डाला होगा, यह आसानीसे समझा जा सकता है। सीनाने स्वयं लिखा है, कि बचपनमें मेरे बाप और चचा नफ़्थसके सिद्धान्तपर बात-नियोंके मतसे बहस किया करते थे, जिसे मैं बड़े ध्यानसे सुना करता।

प्रारम्भिक शिक्षाको समाप्तकर नू-अली मध्य-एशियाकी इस्लामिक नालन्दा बुखारा' मे पढ़नेके लिए गया। वहाँ उसने दर्शन और वैद्यकका विशेष तौरसे अध्ययन किया। “होनहार बिरबानके होत चीकने पात”—की कहावतके अनुसार अभी नू-अली जब १७ वर्षका तरुण था, उसी वक्त उसने स्थानीय राजा नूह इब्न-मंसूरको अपनी चिकित्सासे रोग-मुक्त किया। इस सफलतासे उसे सबसे ज्यादा फायदा जो हुआ वह यह था कि नूह-के पुस्तकालयका दर्वाजा उसके लिए खुल गया। तबसे सीना वैज्ञानिक अध्ययन या चिकित्सा-प्रयोगमें अपना गुरु आप बना, इसमे वह कितना सफल

१ बुखारा वस्तुतः बिहार प्रान्तका चिह्नित रूप है। नालन्दाके आर्य महाविहारकी भाँति वहाँ भी “नवविहार” नामक एक जबरदस्त बौद्ध शिक्षणालय था; जिस तरह नालन्दा जैसे बिहारोंने एक प्रान्तको बिहार नाम दिया, उसी तरह इस “नव बिहार”ने नगरको बिहार या बुखार नाम दिया।

हुआ, यह अगले पृष्ठ में बतलायेगे। एक बात तो निश्चित है, कि अब तक चलते आए ढेर की पढ़ाई से इतनी कम आयु में मुक्त हो जाने से वह दर्शन में टीकाकार और गतानुगतिक न बन, स्वतंत्र रूप से यूनानी दर्शन के तुलनात्मक अध्ययन से अपनी निजी शैली को विकसित कर सका।

किसी महत्वाकांक्षी विद्वान् के लिए अपने उद्देश्य की सिद्धि के लिए उस वक्त जरूरी था कि वह किसी शासक का आश्रय ले। सीना को भी वैसा ही करना पड़ा। सीना, हो सकता है, अपनी प्रतिभा और विद्वत्ता के कारण किसी बड़े दरबार में रसूख हासिल कर सकता, किन्तु उसमें आत्म-सम्मान और स्वतंत्रता का भाव इतना अधिक था, कि वह बहुत बड़े दरबार में टिक न सकता था। छोटे दरबारों में वह बहुत कुछ समानता के साथ निर्बाह कर सकता था, इसलिए उसने अपनी दौड़ को वही तक सीमित रक्खा। वहाँ भी, एक दरबार में यदि कोई तबियत के विरुद्ध बात हुई तो दूसरा घर देखा। उसके काम भी भिन्न-भिन्न दरबारों में भिन्न-भिन्न थे, कहीं वह शासन का कोई अधिकारी बना, कहीं अध्यापक, और कहीं लेखक। अन्त में चक्कर काटते-काटते हमदान (पश्चिमी ईरान) के शासक शमसुद्दौला का वजीर बना। शमसुद्दौला के मरने के बाद उसके पुत्र ने कुछ महीनों के लिए सीना को जेल में डाल दिया—सीना ने खानदान भर तो क्या उत्तराधिकारी तक की कोर्निश करनी नहीं सीखी थी। जेल से छूटने पर वह इम्पहार के शासक अलाउद्दौला के दरबार में पहुँचा। अलाउद्दौलाने जब हमदान को जीत लिया, तो अबूसीना फिर वहाँ लौट गया। यही १०३७ ई० में ५७ वर्ष की उम्र में उसका देहान्त हुआ; हमदान में आज भी उसकी समाधि मौजूद है।—हमदामन (इखवतन) ईरान के प्रथम राजवंश (मद्रवंश) के प्रथम राजा देवक (दयउक्कु, मृत्यु ६५५ ई० पू०) की राजधानी थी।

२ - कृतियाँ

सीना ने यूनानी दार्शनिकों की कृतियों पर कोई टीका या विवरण नहीं लिखा। उसका मत था—टीकाये और विवरण ढेर की ढेर मौजूद हैं,

जरूरत है उनपर विचार कर स्वतन्त्र निश्चयपर पहुँचनेकी। वह जिस निश्चयपर पहुँचा, उसे अपने ग्रन्थोंमें उल्लिखित किया। उसके दर्शनके ग्रन्थोंमें तीन मुख्य हैं—

(१) शफा, (चिकित्सा) (अबू-अबीद जोजजानीको पढ़ाते वक्त तैयार हुई)। (२) इशारात (=संकेत)। (३) नजात (=मुक्ति)।

इनमें “शफा”के बारेमें उसने खुद कहा है, कि मैंने यहाँ अरस्तूके विचारोंको दर्ज किया है। तो भी इसका यह मतलब नहीं, कि उसमें उसने अपनी बातें नहीं मिलाई हैं। यहाँ “पैगंबरी” “इमामपन”की जो बहस छोटी है, निश्चय ही उसका अरस्तूके दर्शनसे कोई सम्बन्ध नहीं है। इसी तरह “इशारात”में भी पैगंबरी, पाप (=बुराई) की उत्पत्ति, प्रार्थनाका प्रभाव, उपासना-कर्तव्य मोजजा (=चमत्कार) आदिपर जो लिखा है, उसका यूनानी दर्शनसे नहीं इस्लामसे सबध है। रोवद (११२६-९८ ई०) सीनाका कड़ा समालोचक था, उसने जगह-जगह उदाहरण देकर बतलाया है कि सीना कितनी ही जगह अरस्तूके विरुद्ध गया, कितनी ही जगह उसने अरस्तूके भावोंको गलत पेश किया, और कितनी ही जगह अरस्तूके नामसे नई बातें दर्ज कर दीं। इन सबका अर्थ सिर्फ यही निकलता है कि सीनाकी तबियत में निरकुशता थी।

सीना अपने जीवनके हर क्षणको बेकार नहीं जाने देता था। १७से ५७वर्षकी उम्र तकके ४० वर्षोंकी एक-एक घड़ियोंका उसने पूरा उपयोग किया। दिनमें वह सरकारी अफसरका कर्तव्य पूरा करता या विद्यार्थियोंको पढ़ाता, शामको मित्र-गोष्ठी या प्रेमाभिनयमें बिताता, किन्तु रातको वह हाथमें कलम, तथा नींद न आने देनेके लिए सामने मदिराका प्याला रखे बिता देता था। समय और साधनके अनुसार उसके ग्रन्थोंका विषय होता था। जब पर्याप्त समय तथा पासमें पुस्तकालय रहता, तो बैद्यक (=हिकमत) या दर्शनपर कोई बड़ा ग्रन्थ लिखनेमें लग जाता। जब यात्रामें रहता, तो छोटी-छोटी पुस्तकें लिखता। जेलमें उसने कवितायें तथा ध्यान (=रियाजत) पर लेखनी चलाई। उसकी कविताओं और

सूफी-निबन्धोंमें बहुत ही प्रसाद गुण पाया जाता है। पद्य-रचनापर उसका इतना अधिकार था, कि इच्छा होनेपर उसने साइस, बेंद्यक और तर्ककी पुस्तकोंको भी पद्यमें लिखा। पारसी और अरबी दोनों भाषाओंपर उसका पूर्ण अधिकार था।

३ — दार्शनिक विचार

सीना दार्शनिक और बद्य (=हकीम) दोनों था। रोश्दने दर्शन-क्षेत्र-में उसकी कीर्तिछटाको मद कर दिया तो भी बेंद्यकके आचार्यके तौर बहुत पीछे तक यूरोप उसका सम्मान करता रहा।

(१) मिथ्याविश्वास-विरोध—सीना अपनेसे पहिलेके इस्लामिक दार्शनिकोंसे कही ज्यादा फलित-ज्योतिष और कीमिया—उस वक्तके दो जबरदस्त मिथ्या विश्वासों—का मरून विरोधी था। वह इन्हें निरी मूढ़ता समझता था, यद्यपि इसका अर्थ यह नहीं कि ओख मुँदनेके साथ ही लोग उसके नामसे इन विषयोंपर ग्रन्थ लिखनेसे वाज आयें हों।

हाँ, उसका बुद्धिवाद साइसवेनाओंका बुद्धिवाद—प्रयोगसिद्ध सिद्धान्त ही मत्त—नहीं बल्कि दार्शनिकोंका बुद्धिवाद था, जिसमें कि इन्द्रियोंको गलत रान्तेपर ले जानेसे बचानेके लिए बुद्धिको तर्कके अस्त्रको चतुराईसे उपयोगपर जोर दिया गया है। तर्क बुद्धिके लिए अनिवार्यतया आवश्यक है, तर्ककी आवश्यकता सिर्फ उन्हींको नहीं है, जिनको दिव्यप्रेरणा मिली हो, जैसे अनपढ़ यद्को अरबी व्याकरणकी आवश्यकता नहीं।

(२) जीव-प्रकृति-ईश्वरवाद—फाराबीकी भांति सीना प्रकृति (मूल भौतिक तत्त्व)को ईश्वरसे उत्पन्न हुआ नहीं मानता था, उसके विचारमें ईश्वर एक ऊँची हस्ती है, जिसे प्रकृतिके रूपमें परिणत-हुआ मानना उसे खीचकर नीचे लाना है, उसी तरह वह जीवको भी ईश्वरसे नीचे किन्तु प्रकृतिसे ऊपर तत्त्व मानता है। उसके मतसे ईश्वर जो सृष्टि करता है उसका अर्थ यही है, कि कर्त्ता (=भगवान) अनादि (अकृत) प्रकृतिको साकार रूप देता है। अरस्तू और सीनाके मतमें यहाँ थोड़ा अन्तर है।

अरस्तू प्रकृतिके अतिरिक्त आकृतिको भी अनादि (=अकृत) मानता है। और सृष्टि करनेका मतलब यह यही लेता है कि कत्तनि प्रकृति और आकृति-को मिलाकर साकार जगत् और उसकी वस्तुएँ बनाईं। सीना प्रकृतिको ही अनादि मानता है, और आकृतिको अकृत नहीं कृत (=बनाई हुई) मानता है। निश्चय ही यह सिद्धान्त सनातनी मुसलमानों के लिए कुफ़से कम न था और यही समझकर ११५० ई०में बसादादमें खलीफा मुस्तन्जिद-ने सीनाके ग्रन्थोंको आगमें जलाया था।

(३) ईश्वर—अकृत (अनादि) प्रकृति निराकार है, उस अवस्थामें, जगत् तथा उसकी साकार वस्तुओंका अस्तित्व नहीं हो सकता। इस नास्तित्वकी अवस्थासे जगत्को साकार अस्तित्वमें परिणत करनेके लिए एक सत्ताकी जरूरत है, और वही ईश्वर है। ईश्वरकी सिद्धिके लिए सीनाकी यह युक्ति अरस्तूसे भिन्न है, अरस्तूका कहना है कि प्रकृति और आकृति दोनों ही अनादि (अकृत) वस्तुएँ हैं, उसके ही मिलनेसे साकार जगत् पैदा होता है; इस मिलनेके लिए गतिकी जरूरत है, जो गति कि चिरकालसे जगत्में देखी जाती है, इस गतिका कोई चालक (=गतिकारक) होना चाहिए, जिसको ही ईश्वर कहते हैं।

ईश्वर एक (अद्वितीय) है। उसमें बहुतसे विशेषण माने जा सकते हैं, किन्तु ऐसा मानते वक्त यह सवाल रखना चाहिए, कि उनकी वजहसे ईश्वर-अद्वैतमें बाधा न पड़े।

(४) जीव और शरीर—यूनानी दार्शनिकों तथा उनके अनुयायी इस्लामी दार्शनिकोंकी भाँति सीनाने भी ईश्वरसे प्रथम विज्ञान (=नफ्स), उससे द्वितीय विज्ञान आदिकी उत्पत्तिका वर्णन किया है, जिसको बहुत कुछ रूखी पुनरावृत्ति समझकर हम यहाँ छोड़ देते हैं। सीनाने जीवका स्थान प्रकृतिसे ऊपर रक्खा है, जो कि भारतीय दर्शन (शेखर सांख्य) से समानता रखता है। उस समय, जब कि काबुलमें अभी ही अभी महमूदने हिन्दू-शासन हटाकर अपना शासन स्थापित किया था, किसी घूमते-फिरते योग (शेखर-सांख्य) के अनुयायीसे सीनाकी भुलाकात असंभव न थी, अथवा

अरबो अनुवादके रूपमें उसके पास कोई भारतीय दर्शनकी ऐसी पुस्तक भी मौजूद हो सकती है, जिससे कि उसने इन विचारोंको लिया हो। एक बात तो स्पष्ट है, कि सीनाके दर्शनमें सबसे ज्यादा जोर जीव (आत्मा) पर दिया गया है, किसी भी दार्शनिक विवेचनाके वक्त उसकी दृष्टि सदा मानव जीवपर रहती है। इसी जीवका ख्याल रखनेके कारण ही उसने अपने सबसे महत्वपूर्ण दर्शन-ग्रन्थका नाम "शफा" (=चिकित्सा) रखा है, जिसका भाव है जीवकी चिकित्सा।

सीना शरीर और जीवको दो बिल्कुल भिन्न पदार्थ मानता है। सभी पिंड भौतिक तत्त्वोंसे मिलकर बने हैं, मानव-शरीर भी उसी तरह भौतिक तत्त्वोंसे बना है, हाँ, वहाँ मात्राके सम्मिश्रणमें बहुत बारीकीमें काम लिया गया है। ऐसे मिश्रण द्वारा मानव जातिकी सृष्टि या विनाश यथायक किया जा सकता है। किन्तु जीव इस तरह भौतिक तत्त्वोंके मिश्रणसे नहीं बना है। जीव शरीरका अभिन्न अंग नहीं है, बल्कि उसका शरीरके साथ पोछेमें संयोग हुआ है। हर एक शरीरको अपना-अपना जीव ऊपरसे मिलता है। प्रारम्भसे ही प्रत्येक जीव एक अलग वस्तु है, शरीरमें रहते हुए सारे जीवनभर जीव अपने वैयक्तिक विकासको जारी रखता है।

मनन करना जीवकी सबसे बड़ी शक्ति है। पाँच बाहरी और पाँच भीतरी इन्द्रियाँ (=अन्तःकरण) जगत्का ज्ञान विज्ञानमय जीवके पास पहुँचाती हैं, जिसका अन्तिम ज्ञानात्मक निर्णय या बोध जीव करता है।

१. वेदान्तियोंके चार मन, बुद्धि, चित्त, अहंकारकी भाँति सीनामें भी अन्तःकरणको पाँच भागोंमें बाँटा है, जो कि मस्तिष्कके आगे, बिचले और पिछले हिस्सेमें हैं, और वह हैं—(१) हिस्स-मुस्तरक (सम्मिलित अन्तःकरण); (२) हिफ्ज मज्मुई (ज्ञानमय) प्रतिबिम्बोंकी सामूहिक स्मृति; (३) इद्राक् लाशऊरा (अंशोंका होशके बिना परिचय); (४) इद्राक् शऊरा (होशके साथ संपूर्णकर परिचय); (५) हिफ्ज मअानी (उच्च परिचयोंकी स्मृति)।

बोध-शक्ति या बुद्धि जीवकी शक्तियोंकी चरमसीमा है। पहिले बुद्धिके भीतर चिन्तनकी छिपी क्षमता रहती है, किन्तु बाहरी भीतरी इन्द्रियों द्वाराप्रस्तुत ज्ञानसामग्री उसकी छिपी क्षमताको प्रकट—कार्यक्षमताके रूपमें परिणत कर देती है; लेकिन ऊपर आकृतिदाता (द्वितीय नफ़्स) की प्रेरणा भी शामिल रहती है; वही बुद्धिको विचार प्रदान करता है। मानव जीवकी स्मृति शुद्ध निराकार कभी नहीं होती, क्योंकि स्मृतिके होनेके लिए पहिले साकार आधार जरूरी है।

विज्ञानमय (मानव) जीव अपनेसे नीचे (भौतिक वस्तुओं) का स्वामी है, किन्तु ऊपरकी वस्तुओका ज्ञान उसे जगदात्मा (=द्वितीय नफ़्स) द्वारा मिलता है। इस तरह ऊपर नीचेके ज्ञानोंको पाकर मनुष्य वास्तविक मनुष्य बनता है, तो भी साररूपेण वह (मानव जीव) एक अमिश्रित, अनश्वर, अमृत वस्तु है। जबतक मानव-जीव शरीर और जगत्मे रहता है, तबतक वह उनके द्वारा अधिक शिक्षित, अधिक विकसित होनेका अवसर पाता है, किन्तु जब शरीर मर जाता है, तो जीव जगदात्माका समीपी-सा ही बना रहता है। यही जगदात्माकी समीपता—समान नहीं—नेक ज्ञानी जीवोंकी धनधान्यता है। दूसरे जीवोंको यह अवस्था नहीं प्राप्त होती, उनका जीवन अनन्त दुःखका जीवन है। जैसे शारीरिक बिकार रोगको पैदा करता है, उसी तरह जीवकी विकृत अवस्थाके लिए बंड होना जरूरी है। स्वर्ग फल भी मानव-जीवको उसी परिमाणमें मिलता है, जिस परिमाणमे कि उसने अपने आत्मिक स्वास्थ्य—बोध—को इस शरीरमे प्राप्त किया है। हाँ, उच्चतम पदपर पहुँचनेवाले थोड़े ही होते हैं, क्योंकि सत्यके शिखरपर बहुतेके लिए स्थान नहीं है।

(५) **हईकी कथा**—हमारे यहाँ जैसे “संकल्प सूर्योदय” जैसे नाटक या कथाएँ वेदान्त या दूसरे आध्यात्मिक विषयोंको समझानेके लिए लिखी गई हैं, सीनाने भी “हई इन्न-यकज्जान” या “प्रबुद्ध-पुत्र जीवक” की कथाको

लिखकर उसी शैलीका अनुसरण किया है। जीवक अपनी बाहरी और भीतरी इन्द्रियोकी सहायतासे पृथिवी और स्वर्गकी बातोंको जाननेकी कोशिश करता भटक रहा है। उसे उत्साहमें तरुणोंकी मात करनेवाला एक बृद्ध मिलता है। यह बृद्ध और कोई नहीं, एक ज्ञानी गुरु—दार्शनिक—है; जो कि पथ-प्रदर्शककी भाँति भटकनेका रास्ता बतलाना चाहता है। बृद्धका नाम है हर्ई, और वह जागृत (=प्रबुद्ध) का पुत्र है। भटकते मुसाफिरके सामने दो मार्ग हैं—(१) एक पश्चिमका रास्ता है जो कि सासारिक वस्तुओं और पापकी ओर ले जाता है, (२) दूसरा उगते सूर्यकी ओर ले जाता है, यह है सदा शुद्ध आकृतियों, और आत्माका मार्ग। हर्ई मुसाफिरको उगते सूर्यकी ओर ले जानेवाले मार्गपर चलनेको कहता है। दोनों साथ-साथ आगे बढ़ते हुए, उस दिव्य ज्ञान-वापीपर पहुँचते हैं, जो चिरनारुण्य का चश्मा है, जहाँ सौंदर्यकी यवनिका सौंदर्य, ज्योतिका धूँधट ज्योति है, जहाँ कि वह अनन्त रहस्य वास करता है।

(६) उपदेशमें अधिकारिभेद—जीव और प्रकृतिको भी ईश्वरकी भाँति ही मनातन मानना, कुरानकी बातोंकी मनमाना व्याख्या करना जैसी बहुतसी बातें सीनाकी ऐसी थी, कि वह कुफ्रके फतवेके साथ जिन्दा दफना दिया जा सकता था, इस खतरेको सीना समझता था। इसीलिए उसने इस बातपर बहुत जोर दिया है, कि सभी तरहका ज्ञान या उपदेश सबको नहीं देना चाहिए। ज्ञान प्रदान करते वक्त गुरुका काम है, कि वह अपने शिष्यकी योग्यताको देखे, और जो जिस ज्ञानका अधिकारी हों उसको वही ज्ञान दे। पैगंबर मुहम्मद अरबके खानाबदोश बद्ओको सभ्य बनाना चाहते थे, उन्होंने देखा कि बद्ओको को आत्मिक आनन्द आदिकी बातें बतलाना “भैंस के सामने बीन बजाना” होगा, इसलिए उन्होंने उनसे कहा “कयामत (=अन्तिम निर्णय)के दिन मुझे जिन्दा हों उठेंगे।” बद्ओने समझा, हमारा यह प्रिय शरीर सदाके लिए बिछुड़नेवाला नहीं, बल्कि वह हमें फिर मिलने-वाला है और यह उनके लिए आशा और प्रसन्नता की बात थी। इसी तरह बहिस्न (=स्वर्ग)की दूध-शहदकी नहरे, अँगूरीके बाग, हूरे (=अप्सरायें)

वस्तुओंके चित्तको आकर्षित कर सकती थीं। मगर इन बातोंको यदि किसी ज्ञानी, योगी, दार्शनिकके सामने कहा जाय तो वह आकर्षण नहीं, घृणा पैदा करेगी। ऐसे व्यक्ति भगवान्की उपासना किसी स्वर्ग या अप्सराकी कामनासे नहीं करते, बल्कि उसमें उनका लक्ष्य होता है भगवत्-प्रेमका आनन्द और ब्रह्म-निर्वाण (=नफ्सकी आजादी)की प्राप्ति।

(अल्-बेल्ही ९७३-१०४८ ई०)

महमूद गज़नवीके समकालीन पंडित अबू-रेहां अल्-बेल्हीका नाम भारत-में प्रसिद्ध है। यद्यपि अपने ग्रन्थों—खासकर “अल्-हिन्द”—में उसने दर्शन-का भी जिक्र किया है, किन्तु उसका मुख्य विषय दर्शन नहीं बल्कि गणित, ज्योतिष, भूगोल, मानवशास्त्र थे। उसका दार्शनिक दृष्टिबिन्दु यदि कोई था, तो यही जो कि उसने आर्यभट्ट (४७६ ई०)के अनुयायियोंके मतको उद्धृत करके कहा है—

“सूर्यकी किरणें जो कुछ प्रकाशित करती हैं, वही हमारे लिए पर्याप्त है। उनसे परे जो कुछ है, और वह अनन्त दूर तक फैला हो सकता है, लेकिन उनका हम प्रयोग नहीं कर सकते। जहाँ सूर्यकी किरणें नहीं पहुँचतीं, वहाँ इन्द्रियोंकी गति नहीं, और जहाँ इन्द्रियोंकी गति नहीं उसे हम जान नहीं सकते।”

ख. धर्मवादी दार्शनिक

§५. ग़ज़ाली (१०५९-११११ ई०)

अब हम उस युगमें हैं जब कि बग़दादके खलीफ़ोंका सम्मान शासकके तौरपर उतना नहीं था, जितना कि धर्माचार्यके तौरपर। विशाल इस्लामिक राज्य छिन्न-भिन्न होकर अलग-अलग सल्तनतोंके रूपमें परिणत हो गया था। इन सल्तनतोंमें सबसे बड़ी सल्तनत, जो कि एशियामें थी, वह

बी सलेजूकी तुर्कोंकी सल्तनत। इस सल्तनतके बानी तोग्रल बेग (१०३७-६२ ई०)ने ४२९ हिज्री (१०३६ ई०)में सीस्तानकी राजधानी तूसपर अधिकार कर लिया, और धीरे-धीरे सारे ईरानको विजय करते ४४७ हिज्री (१०५४ ई०) में इराक (बगदादवाले देश) का भी स्वामी बन गया। तोग्रलके बाद अल्प अर्सलन् (१०६२-७२ ई०), फिर बाद मलिक-शाह प्रथम (१०७२-९२ ई०) शासक बना। मलिकशाहके शासनमें सलजूकी-सल्तनतका भाग्य-सूर्य मध्याह्नपर पहुँचा हुआ था। मलिकशाहके राज्यकी पूर्वी सीमा जहाँ काशगरके पास चीनसे मिलती, वहाँ पश्चिममें वह यरूशिलम और कुस्तुन्तुनिया तक फैली हुई थी। यही तुर्कोंके शासनका प्रारम्भ है, जो कि अन्तमें तुर्कोंके शासन और खिलाफतका अग्रभूत बना।

इस्लामके इन चिरशासित मुल्कोमें अब इस्लामकी प्रगतिशीलता खतम हो चुकी थी; अब वह दीन-दर्खोका बबु तथा पुराने सामन्तवंशों तथा धनी पुरोहितोंका सहारक नहीं रह गया था। अब उसने खुद सामन्त और पुरोहित पैदा किये थे, जो पहिलेसे कम खर्चीले न थे, खासकर नये सामन्त तो शौक और विलासप्रियतामें कंसरो और शाहशाहोंका कान काटते थे। (गजालीके समकालीन मुल्तान सजर सलजूकी-ने एक गुलाम लडकेके अप्राकृतिक प्रेममें पागल हो उसे लाखोंकी जागीर तथा सान लाख अर्शफियाँ दे दी थी)। साधारण जाँगर चलानेवाली जनताके ऊपर इससे क्या बीत रही थी, यह गजालीके उस वाक्यसे पता लगता है, जिसे कि उसने मुल्तान सजर (१११८-५७ ई०) से कहा था—“अफमोस मुसलमानो (=मेहनत करनेवाली साधारण जनता) की गर्दनें मूसीबत और तकलीफसे टूटी जाती है और तेरे षोडोकी गर्दन से सोनेके हमेलोंके बोझसे दबी जा रही है।” धर्म-पुरोहितों (=मौलवियों) के बारेमें गजाली भी कहता है—“ये (मुल्ला) लोग इन्सानो सूरतमें शैतान (शयान्तीन्-उल्-उन्स) है, जो कि स्वयं पषभ्रष्ट हैं, और दूसरोंकी पषभ्रष्ट करने है। आजकलके सारे धर्मोपदेशक ऐसे ही हैं, हाँ, शायद

किसी कोनेमें कोई इसका अपवाद हो, किन्तु मुझको कोई ऐसा आदमी मालूम नहीं।”

“पंडित-पुरोहित (= उलमा) . . सुलतानो और अमीरोंके बेतनभोगी बन गए थे। जिसने उनकी जबाने बन्द कर दी थी। वह प्रजापर होते हर प्रकारके अन्याय, अत्याचारको, अपनी आँखों देखते और जीभ तक नहीं हिला सकते थे। सुल्तान और अमीर हृदसे ज्यादा विलासी और कामुक होते जाते थे। . . . किन्तु पंडित-पुरोहित रोक-टोक नहीं कर सकते थे।”

१ — जीवनी

मुहम्मद (इब्न-मुहम्मद इब्न-मुहम्मद इब्न-मुहम्मद) ग़ज़ालीका जन्म ४५० हिजरी (१०५९ ई०) में तुस (सीस्तान) शहरके एक भाग ताहिरान-में हुआ था। इनके घरवालोंका खान्दानी पेशा सूत कातना (= कोरी या रूतवा) का था, जिसे अरबीमें ग़ज़ल कहते हैं, इसीलिए उन्होंने अपने नामके साथ ग़ज़ाली लगाया। ग़ज़ाली छोटे ही थे, तभी उनके बापका देहान्त हो गया। ग़ज़ालीका बाप स्वयं अनपढ़ था, किन्तु उसे विद्यासे बहुत प्रेम था, और चाहता था कि उसका लड़का विद्वान् बने, इसीलिए मरते वक्त उसने मुहम्मदको उसके छोटे भाई अहमदके साथ एक दोस्तके हाथमें सौंपते हुए उनकी शिक्षाके लिए ताकीद की थी। ग़ज़ालीका घर गरीब था। उनके बापका दोस्त भी धनी न था। इसलिए बापकी छोड़ी सम्पत्तिके खतम होते ही दोनों भाइयोंको खैरातकी रोटीपर गुजारा करके अपनी पढ़ाई जारी रखनी पड़ी। शहरकी पढ़ाई खतम कर ग़ज़ालीको आगे पढ़नेकी इच्छा हुई और उसने जर्जानमें जाकर एक बड़े विद्वान् अबू-नस्र इस्माइलीकी शिष्यता स्वीकार की। उस समय पढ़ानेकी यह शैली थी, कि अध्यापक पाठ्य विषयपर जो बोलता जाता था, विद्यार्थी उसे लिखते

१. “अह्मदुल-उलूम”।

२. ‘अल्-ग़ज़ाली’—शिम्ली मेमोराना (१९२८ ई०), पृष्ठ १९४

जाते थे। सौभाग्यसे सातवीं सदीसे ही, जब कि अरबोंने समरकंदपर अधिकार किया, इस्लामिक देशोंमें कागजका रवाज हो गया था, यद्यपि अभी तक नालदाके विद्यार्थी तालपत्र और लकड़ीकी पट्टीसे आगे नहीं बढ़े थे। गजालीने इस्माइलीसे जो पढ़ा, उसे वह कागजपर लिखते गये थे। कुछ समय बाद जब वह अपने घर लौट रहे थे तो रास्तेमें डाका पड़ा और गजालीके और सामानमें वह खर्रे भी लुट गए। गजालीसे रहा न गया, और उसने डाकुओंके सरदारके पास उस कागजको दे देनेके लिए प्रार्थना की। डाकू सरदारने हँसकर कहा—“तुमने क्या लाक पड़ा है? जब तुम्हारी यह हालत है कि एक कागज न रहा, तो तुम कोरे रह गए।” किन्तु कागज उसने लौटा दिए।

गजालीकी पढ़ाई काफी आगे बढ़ चुकी थी, और अब छोटे-मोटे विद्वान् उसे सन्तुष्ट न कर सकते थे। उस वक्त नेशापोर (ईरान) और बगदाव (इराक) दो शहर विद्याके महान् केन्द्र समझे जाते थे; जिनमें नेशापोरमें इमाम अब्दुल्मलिक हरमैन और बगदावमें अबू-इस्हाक शीराजी विद्याके दो सूर्य माने जाते थे। नेशापोर गजालीके ही प्रान्त (खुरासान) में था, इसलिए गजालीने नेशापोर जाकर हरमैनकी शागिर्दी स्वीकार की।

अरबोंने ईरानपर जब (६४२ ई०) अधिकार किया था, उस वक्त भी नेशापोर एक प्रसिद्ध नगर तथा शिक्षा-संस्कृतिका केन्द्र था; इसीलिए वहाँ बेहकियाके नामसे जो मदरसा खोला गया था, वह बहुत शीघ्रतासे उन्नति करके एक महान् विद्यापीठके रूपमें परिणत हो गया, और इस्लामके सबसे पुराने मदरसे निजामिया (बगदाव)का मुकाबिला कर रहा था। हरमैन बेहकिया तथा निजामिया (बगदाव)के विद्यार्थी रह चुके थे। अबुल्-मलिक, हरमैन (मक्का-मदीना)में जाकर कुछ दिनों अध्यापन करते थे, इसीलिए हरमैन उनके नामके साथ लग गया था। सुल्तान अलप अर्सलन सलजूकी (१०६२-७२ ई०)का महामंत्री पीछे निजामुल-मुल्क बना। यह स्वयं विद्वान्—हसन बिन-सब्बाह (क्रिस्-उल्-भीतके संस्थापक) और (उमर-खय्यामका सहपाठी) तथा विद्वानोंकी इज्जत करता था।

हरमैनकी विद्वत्ताको वह जानता था, इसलिए उसने नेशापोरमें अपने नाम-पर एक खास विद्यालय—मद्रसा निजामिया—बनवाकर हरमैनको वहाँ प्रधान अध्यापक नियुक्त किया।

गजाली हरमैनके बहुत प्रतिभाशाली छात्रोंमें थे। हरमैनके जीवनमें ही उसके योग्य शिष्यकी कीर्ति चारों ओर फैलने लगी थी। गजालीकी शिक्षा समाप्त हो गई थी, तो भी वह तब तक अपने अध्यापकके साथ रहे, जब तक कि ४७८ हिजरी (१०८५ या १०८७ ई०) में हरमैनका देहान्त न हो गया। गजालीकी आयु उस वक्त अट्ठाईस सालकी थी।

गजाली बड़े महत्वाकांक्षी व्यक्ति थे, और महत्वाकांक्षीकी पूर्तिके लिए जरूरी था कि दरबारका बरदहस्त प्राप्त हो। इसलिए कितने ही सालोंके बाद गजालीने दरबारमें जाना तै किया। निजामुल्मुल्क उनके ही शहर तूसका रहनेवाला था, और विद्वानोंका सम्मान तथा परख करनी भी जानता था। निजामुल्-मुल्कने दरबारमें आनेपर गजालीका बड़ा सम्मान किया और बड़े-बड़े विद्वानोंकी सभा करके गजालीकी विद्वत्ता देखनेके लिए शास्त्रार्थ कराया। गजाली विजयी हुए और ३४ वर्षकी उम्रमें इस्लामी दुनियाके सबसे बड़े त्रिद्यापीठ बगदादके मद्रसा निजामिया-के प्रधानाध्यापक बनाए गए। उमादी-उल्-अब्बल ४८४ हिजरी (१०९१ या १०९३ ई०) को जब वह बगदादमें दाखिल हुए, तो सारे शहरने उनका शाहाना स्वागत किया। यद्यपि अब वास्तविक राजधानी नेशापोर थी, और बगदाद का खलीफा बहुत कुछ सलजूकियोंका पेशनख्वार-सा रह गया था, तो भी बगदाद अब भी विद्याकी नगरी थी।

४८५ हिजरी (१०९२ ई०) में मलिक शाह सलजूकी मर गया, उस बक्त उसकी प्रभावशाली बेगम तुर्फान खातूनने अमीरों और दरबारियों-को इस बातपर राजी कर लिया कि गद्दीपर उसका चार सालका बेटा महमूद (१०९२-९४ ई०) बैठे, और साथ ही खलीफाके सामने यह भी माँग पेश की, कि खुत्बा (=शुक्रवारके नमाजके बाद शासक खलीफाके नामका पाठ) भी उसीके नामसे पढ़ा जाय। पहिली बातको तो खलीफा मुक्तदरने

डर कर मान लिया, किन्तु दूसरी बातका मानना बहुत मुश्किल था, इसके लिए खलीफाने गजालीको तुर्फान खातूनके दरबारमें भेजा, और गजालीके व्यक्तित्व और समझाने-बुझानेका यह असर हुआ, कि तुर्फान खातूनने अपने आप्रहृको छोड़ दिया।

१०९४ ई० में मुक्तदरके बाद मुस्तजहर खलीफा बना। गजालीपर मुस्तजहरकी खास कृपा थी। उस वक्त बातनी (=इस्माइली) पथका जोर फिर बढ़ने लगा था, बगदाद हीमें नहीं, और जगहोपर भी। म्यारहवीं सदीमें मिश्रपर फातमी खलीफोंका शासन था, वह सभी बातनी थे। काहिराका गणितज्ञ दार्शनिक अबू-अली मुहम्मद (इब्नुल्-हसन) इब्नुल्-रहीम (मृत्यु १०३८ ई०) बातनी था। ईरानमें इस्माइली बातनियोंका नेता हमन बिन-सब्बा (जो कि निजामुल्-मुल्कका सहपाठी था) ने एक स्वर्ग (किल-उल्-मीन) कायम किया था, और उसका प्रभाव बढ़ना ही जा रहा था। गजालीने बातनियोंके प्रभावको कम करनेके लिए एक पुस्तक लिखी, जिसका नाम खलीफाके नामपर "मुस्तजहरी" रखा।

बगदादकी परंपरा उसकी स्थापनाके समय (७६२ ई०)में ही ऐसी बन चुकी थी, कि वहाँ स्वतंत्र विचारोंकी लहरको दबाया नहीं जा सकता था। तीन सदियोंमें बर्ग ईमार्, यहूदी, पारसी, मोतजली, बातनी, मुन्त्री सभी धार्मिक साधारण ही नहीं बौद्धिक जीवन बिताते आ रहे थे; एक-दूसरे के खिलाफतके उस गण-गुजर जमानमें, मीना और हमीमकी पुस्तकोंकी हार्डी भेंट ही अभी जला दी जाये, किन्तु अब उस विचार-स्वान्ध-की लहरको दबाना उतना आसान न था। सनातनी इस्लामके जबरदस्त समर्थक अश्वर्रीके अनुयायी गजाली पहिले जोगमें आकर 'पले ही 'मुस्त-जहरी' लिख डाले, अथवा 'मजालिमें गजालिया' में विरोधियोंपर बड़े-बड़े बाग्-बाण बरसा जाये, किन्तु यह अवस्था देर तक नहीं रह सकती थी। गजालीने खुद लिखा है—'

१ "मुस्तजह-जिनल्-जलाल"।

“मैं एक-एक बातनी, जाहिरो, फिलसफी (=दर्शनानुयायी), मुत्कल्लिम (=वादविज्ञानुयायी), चिन्दीक (=नास्तिक) से मिलता था, और उनके विचारोंको जानना चाहता था। चूँकि मेरी प्रवृत्ति आरम्भ से ही सबके खोजकी ओर थी, इसलिए धीरे-धीरे यह असर हुआ, कि आँख मूँदकर पीछे चलनेकी बान छूट गई। जो (धार्मिक) विश्वास बचपनसे सुनते-सुनते मनमें जम गए थे, उनसे श्रद्धा उठ गई। मैंने सोचा—इस तरहके अन्धानुसरण करनेवाले (धार्मिक) विश्वास तो यहूदी, ईसाई, सभीके पास हैं... और (अन्तमें) किसी बातपर विश्वास नहीं रहा। करीब दो महीने तक यही हालत रही। फिर खुदाकी मेहरबानीसे यह हालत तो जाती रही, किन्तु भिन्न-भिन्न धार्मिक विश्वासोंके प्रति सन्देह अब भी बना रहा। उस वक्त . . चार सम्प्रदाय मौजूद थे—मुत्कल्लिम, बातनी, फिलसफा (=दर्शन) और सूफी। मैंने एक-एक सम्प्रदायके बारेमें जानकारी प्राप्त करनी शुरू की। . . अन्तमें मैंने सूफी मतकी ओर ध्यान दिया। जुनेद, शिन्ली, वायजीद, बस्तामी—सूफी आचार्योंने जो कुछ लिखा था, उसे पढ़ डाला। . . लेकिन चूँकि यह विद्या वस्तुतः अभ्यासकरने की विद्या है, इसलिए सिर्फ पढ़नेसे कुछ फल नहीं प्राप्त हो सकता था। अभ्यासके लिए तप और समयकी जरूरत है। . . (सब सोचकर) दिलमें ख्याल आया, कि बगदादसे निकल खड़ा होऊँ, और सभी सब्बोंको छोड़ दूँ। (किन्तु) दिल किसी तरह मानता न था, कि ऐसे ऐश्वर्य और सम्मानको तिलाजलि दे दूँ। इस तरहकी चिन्तासे नौबत यहाँ तक पहुँची कि जबान रुक चली, पढ़ानेका काम बन्द हो गया, धीरे-धीरे पाचनशक्ति जाती रही, अन्तमें वैद्योंने दवा करना छोड़ दिया. . .।”

गजालीका अपना विश्वास पुराने इस्लामकी शरीअतपर दृढ़ था, जो कि बिल्कुल श्रद्धापर निर्भर था। यह श्रद्धामय धर्मवाद पहिली अवस्था थी। इसपर बुद्धिवादने प्रहार करना शुरू किया, जिसका असर जो हुआ वह बतला चुके हैं। अब गजालीके सामने दो रास्ते थे, एक तो बुद्धिको तिलाजलि देकर पहिलेके विश्वासपर काममें रहना, दूसरा

रास्ता था, बुद्धि जहाँ ले जाय वहाँ जाना । गजालीने बगदादके सुख-ऐश्वर्यके जीवनको छोड़कर अपनी शारीरिक कष्ट-सहिष्णुता और त्यागवा परिचय दिया, किन्तु बुद्धि अपने रास्तेपर ले जानेके लिए जो शर्त रख रही थी, वह इस त्याग और शारीरिक कष्टसे कही कठिन थी । उसमे नास्तिक बनकर "पंडित", मूर्ख सबकी गालियाँ सहनी पड़ती, उसके नाम पर धू-धू होती । सत्य-शक्तिपर विश्वास न होनेसे वह यह भी ख्याल कर सकता था कि हमेशाके लिए दुनियाके सामने उसके मुँहपर कालिख पुन जायेगी, और निजामियाके प्रधानाध्यापकीका सुख-ऐश्वर्य ही नहीं छिनेगा बल्कि शरीरको सरेबाजार कोड़े खानेके लिए भी तैयार होना पड़ेगा । यदि बुद्धिके रास्तेपर पूरे दिलसे जानेका सकल्प करते तो गजालीको इन सबके लिए तैयार रहना पड़ता । गजाली न पूर्ण मूढ़ विश्वासको अपना सकते थे, और न केवल बुद्धिपर ही चल सकते थे, इसलिए उन्होंने सूफियोंके रास्ते-को पकड़ा, जिसमे यदि दिखावेके लिए कुछ त्याग करना पड़ता है, तो उसमें कई गुना मानसिक सन्तोष, सम्मान, प्रभावका ऐश्वर्य मिलता है । दिक्कत यही थी, कि बुद्धिके प्रखर तेजको रोका कैसे जाये, इसके लिए 'आत्म-सम्मोह' की जरूरत थी, जो एक बुद्धिप्रधान व्यक्तिके लिए कड़वा गाली जरूर थी, किन्तु आ पड़नेपर आदमी आत्महत्या भी कर डालता है ।

आखिर चार वर्ष के बगदादके जीवनको आखिरी सलाम कह ४८८ हिजरी (१०९५ ई०) मे ३८ वर्षकी उम्रमे कमली कंधेपर रख गजालीने दमिश्कका रास्ता लिया । दमिश्कमे दो साल रहनेके बाद वह यरुशलम आदि घूमते-घामते हजके लिए मक्का मदीना गये । मक्कामे बहुत समय तक रहे । इसी यात्रामे उन्होंने सिकन्दरिया और काहिराको भी देखा । ४९९ हिजरी (११०६ ई०) मे जब वह पैगंबर इब्राहीमके जन्मस्थान खलीलामे, थे तो उसी वक्त उन्होंने तीन बातोंकी प्रतिज्ञा ली थी—

(१) किसी बादशाहके दरबार में न जाऊँगा ।

१. Self-hypnotisation.

(२) किसी बादशाहके बगको स्वीकार न करेगा।

(३) किसीसे वाद-विवाद (=वास्त्रार्थ) न करेगा।

यरूशिलममें ईसाकी जन्मकुटी (भेडोंका घर, जहाँ ईसा पैदा हुए थे) में एक बार इस्माइल हाकमी, इब्राहीम शम्बाकी, अबुल्-हसन बसी आदि सूफियोंके साथ सत्संग चल रहा था, उसी वक्त गजालीके मुँहसे एक पद्य^१ निकला, जिसपर बखीको समाधि लग गई, जिससे सबपर भारी प्रभाव पड़ा और बहुतोंने अपने गरीबों (=कपड़ेके कोर) फाड़ डाले।

इसी जीवनमें गजालीने अपनी सर्वश्रेष्ठ पुस्तक "अह्याउल्-उलूम" लिखी।

"हज करनेके बाद घरबारके आकर्षणने (गजालीको) जन्मभूमिमें पहुँचाया।"^२ और फिर मेरे एक दोस्तके अपने बारेमें हालके लिखे पत्रके अनुसार गजालीको "फिर वही... चहारदीवारी, फिर वही खूँटा, वही पगहा, वही गाय और वही बैल ! बहुत दिन उन्मुक्त रहनेके बाद .. स्वयंवृत्त बन्धन", लेकिन मेरे दोस्तकी भाँति गजालीका "दम घुटने लगा" ऐसा पता नहीं लगता। आखिर सूफ़ीवादमें वेदान्तकी भाँति यह करामात है, कि जब चाहे किसी बातको बन्धन बना दे, और जब चाहे उसे मुक्त कर दे।

गजाली अब घर-बारवाले थे। ४९९ हिजरी (११०६ ई०) के ग्यारहवें महीनेमें फिर उन्होंने नेशापोरके निजामिया विद्यालयमें अध्यापन शुरू किया, किन्तु वहाँ ख़यादा दिन तक न रह सके। निजामुल्-मुल्क-

१. "क्रिहंतक लौ लल्-हुब्ब कुन्तो क्रिहंत-नी।

ब-लाकिन बेसेह्-वल्-मुक्लतीन सम्बंत-नी॥

अतयक् लेमा आक सत्री अनिल्-हबा।

ब लौ कुन्तो तबरी कंक्रा शौक्री अतैत-नी॥"

—अह्याउल्-उलूमकी टीका।

२. "मुनक्क़ाज मिनल्-जलाल"।

का बड़ा बेटा फखरुल-मुल्क सजर सलजूकीका महामंत्री बना था। उस वक्त एक बातनियो (इस्माइलियों, आगाखोंके पूर्वज हसन बिन-सब्बाहके अनुयायियों) का जोर बढ़ रहा था, यह बतला चुके हैं। उनके खिलाफ कलम ही नहीं बल्कि हुकूमतकी तलवार भी इस्तेमाल हुई, जिसपर बात-नियोने भी अपना जवरदस्त गुप्त सगठन (=असेसिन) बनाया, और ५०० हिजरी (११०७ ई०) में फखरुल-मुल्क उनकी तलवार का शिकार हुआ। मन्वाहका "किल-उल्-मौत" ही नहीं नेशापोर भी असेसिनोका गुप्त गढ़ बनता जा रहा था, इसलिए गजालीने उसे छोड़ना ही पसन्द किया।

गजाली अब एकान्त जीवन पसन्द करते थे, किन्तु उनसे ईर्ष्या रखने-वालोंकी भी कमी न थी। उन्होंने गजालीकी किताबोंको उलट-पलटकर यह कहना शुरू किया कि गजाली जिन्दीको-मुल्हिदों (दो नास्तिक मतों)-की शिक्षा देना है। चाहे मुल्तान सजर खुद अप्राकृतिक अपराधका अपराधी हो, किन्तु वह अपना यह कर्तव्य समझता था, कि इस्लामकी रक्षाके लिए गजाली जैसीकी खबर ले। सजरने गजालीकी दरबार में हाजिर होनेके लिए हुक्म दिया। गजाली मगहद-रजा (=वर्तमान मशहद शहर) तक गया, और वहाँसे सुल्तानके पास पत्र लिखा—

“बिस्त साल दर-अय्याम मुल्तान शहीद (—मलिकशाह) नेजगार गुजायत। व अज्-ओ व-इस्पहान व बगदाद अकबालहा दीद, व चद वार मियाने-मुल्तान व अमीरुलमोमिनीन रमूल बूद दर-कारहाये-बुजुगं। व दर-उलूमे-दीन नन्दीक हफताद् किताब तस्नीफ कर्दं। पस् दुनियारा चुनौकि बवद् वदीद, व व-जुगलगी व-यन्दारुत। व मुहते दर-बैतुल्-मुकद्दस्, व मक्का कयाम कर्दं। व वर्-सरे मशहदे-इब्राहीम खलीलुल्लाह अह्द कर्दं, कि हगिज पेश-हेच् मुल्तान न रवद् व माले-हेच्-मुल्तान न गीरद्, व मुनाजिरा व तअस्सुब न कुनद्। द्वापदह साल बरी वफा कर्दं। व

१. “मुकातिबात् गजाली”।

अमीरुल्-मोमिनीन् व यमा सुल्तानां दुआगोमरा मअजूर दास्तन्द। इकनू शुनीदम् कि अज्-मज्लिसे-आली इशारते रफ़्ता अस्त-ब-हाजिर आम्दान। फर्मांरा ब-मश्हद आम्दम्, व निगह् दास्त अह्दे-खलीलरा बलशकरगाह न याम्दम्।”

जिसका भाव यह है कि आपके पिता मलिकशाहके शासनमें मैंने बीस साल गुजारे, अस्फहान (सलजूकी राजधानी) और बगदादमें (शाही) अकबाल देखे। कितनी ही बार सुल्तान (सलजूकी) और खलीफा (अमी-मोहम्मदीन्) के बीच बड़े-बड़े कामोंके लिए दूत बनकर काम किया। धर्मकी विद्याओंकी सत्तरके नज़्दीक पुस्तकें लिखीं। मुद्तों यरूशिलम, और मक्कामें बास किया। इब्राहीम अल्लाहके दोस्तके शहीद-स्थानपर प्रतिज्ञा की। (१) कभी किसी सुल्तानके सामने न जाना, (२) किसी सुल्तानके धनको नहीं ग्रहण करना, (३) शास्त्रार्थ और हठधर्मी नहीं करनी। बारह साल तक इस (प्रतिज्ञा) को पूरा किया। खलीफा तथा सारे सुल्तानोंने (इस) दुआ करनेवाले (फकीर) को माफ़ किया। अब सुना है कि सरकार ने सामने आनेके लिए हुक्म निकाला है। हुक्म मानकर मश्हद-रजा तक आया हूँ। खलील (स्थान) पर ली हुई प्रतिज्ञाके ख्यालसे लश्करगाह नहीं आया।

किन्तु गञ्जालीकी सारी प्रार्थना व्यर्थ गई, प्रतिज्ञाको तोड़कर उन्हें लश्करगाह ही नहीं सज़रके दरबारमें जाना पड़ा गञ्जालीके जनतापर प्रभाव, विद्वत्ता तथा पीछेके कामोंको देखकर सज़रने उनका सम्मान किया। सज़रके दरबारके दबदबेका कहते हैं, गञ्जालीपर इतना रोब छाया, कि वह होश-हवास खोने लगे थे। खैर, यह पीछेके लेखकोंकी कारस्तानी है, गञ्जालीके लिए ऐसे दरबारमें जाना कोई नई बात नहीं थी। सज़रके बर्तावसे गञ्जालीकी जानमें जान ही नहीं आई, बल्कि उनकी हिम्मत कुछ खरी-खरी सुनानेकी भी हुई, उसीमें सुनहरी हमेलोंके भारसे थोड़ोंकी गरदन दबनेकी बात भी थी। सज़रका खान्दान हन्फ़ी मतको मानता था। गञ्जालीपर यह भी आरोप था, कि उसने इमाम हनीफ़ाको बुरा-भला

कहा है। गजालीने अपनी सफाई देते हुए कहा—“मैंने (अपनी) किताब अह्याउल्-उलूममें लिखा है, कि मैं उन (हनीफ़ा) को फ़िक्का (=धर्म-मीमासा-शास्त्र) में दुनियामें चुना हुआ (अद्वितीय) मानता हूँ।” खैर! गजालीने जवानीके जोशमें किसीके खिलाफ़ चाहे कुछ भी लिखा हो, किन्तु अब वह वैसी तबियत नहीं रखते थे। जैसे-तैसे मामला शान्त हो गया।

बग़दाद को जब गजालीने छोड़ा था, तबसे उनकी विद्वत्ताकी कीर्ति बहुत बढ़ गई थी, और खलीफ़ा तथा बग़दादके दूसरे विद्याप्रेमी हाकिम और अनीर इस बान की बहुत ज़रूरत महसूस करते थे कि गजाली फिर मद्रसा निज़ामियाकी प्रधानाध्यापकी स्वीकार करे। इसके लिए खलीफ़ाका सारे दरबारियोंके हस्ताक्षरमें गजालीके पास पत्र आया। सज़रके महामन्त्रीने बड़े जोर शोरकी मिफारिग की, किन्तु गजाली तैयार न हुए, और निम्न कारण बतलाते हुए माफ़ी मांगी—(१) मेरे डेढ़ सौ विद्यार्थियोंको तूमसे वहाँ जाना मुश्किल है, (२) मैं पहिलेकी भाँति अब बेवालबच्चेका नहीं हूँ, वहाँ जानेपर घरवालोंको कष्ट होगा, (३) मैंने शास्त्रार्थ तथा वाद-विवाद न करनेकी प्रतिज्ञा की है, जिससे बग़दादमें बचा नहीं जा सकता।

गजालीकी अन्तिम पुस्तक “मुस्तफ़्सी” है, जिसे उन्होंने मरनेसे एक साल पहिले ५०४ हिजरी (११११ ई०) में लिखा था। १४ जमादी द्वितीय बृहस्पतिवार ५०५ हिजरी (१९ दिसम्बर ११११ ई०) को तूममें उनका देहान्त हुआ।

२ - कृतियाँ

५०० हिजरी (११०७ ई०) के आसपास जब कि गजालीने सज़रको अपना प्रसिद्ध पत्र लिखा था, उस वक़्त तक वह सत्रके करीब पुस्तकें लिख चुके थे, यह उनके ही लेखसे मालूम होता है। उसके बादके चार सालोंमें उनका लिखना बन्द नहीं हुआ। एक तरह बीस वर्षकी आयुसे अपने ५४वें ५५वें वर्ष तक (जब कि वह मरे) —लगातार ३४, ३५ वर्ष— उनकी लेखनी चलती रही। अल्लामा शिम्ली नेब्रमानीने अपनी पुस्तक

“अल्-गजाली” में उनकी ७८ पुस्तकोंकी सूची दी है जिनमें कुछ तो कई-कई जिल्दोंमें हैं। उनके ग्रन्थ मुख्यतः फ़िक़्हा (=धर्म-मीमांसा), तर्कशास्त्र, दर्शन, वाद-शास्त्र (=कलाम), सूफीवाद (=अद्वैत ब्रह्मवाद) और आचार-शास्त्रसे संबंध रखते हैं।

गजालीकी सबसे महत्त्वपूर्ण पुस्तकें हैं—

१. अह्याउल्-उलूम (सूफी, आचार)
२. जवाहरुल्-कुरान (सूफी, आचार)
३. मकासिदुल्-फ़िलासफ़ा (=दर्शनभिन्नाय) (दर्शन)
४. मइयारुल्-इल्म (तर्क)
५. तोहाफ़तुल्-फ़िलासफ़ा (=दर्शन-खंडन) (वाद)
६. मुस्तस्फ़ी (फ़िक़्हा, धर्ममीमांसा)

अह्याउल्-उलूम (=विद्या-सजीवनी) और तोहाफ़तुल्-फ़िलासफ़ा (=दर्शन-खंडन) गजालीकी दो सर्वश्रेष्ठ किताबें हैं, जिनमें अह्याउल्-उलूमको दूसरा “कुरान” समझा जाता है।

(१) अह्याउल्-उलूम (=विद्या-सजीवनी)— गजालीके अह्याउल्-उलूमके कुछ प्रशंसापत्र सुन लीजिए—

(क) प्रशंसापत्र—गजालीके समकालीन तथा हरमैनके पास साथ पढ़े अब्दुल्-ग़ाफ़िर फ़ार्सीका कहना है—“अह्याउल्-उलूम जैसी कोई किताब उससे पहिले नहीं लिखी गई।”

इमाम नूदी “मुस्लिम्” (हदीस) के टीकाकारका उद्गार है—“अह्याउल्-उलूम कुरानके लगभग है।”

शेख अबू-मुहम्मद कारख़द्नीने कहा है—“यदि दुनियाकी सारी विद्याएँ (=उलूम) मिटा दी जायें तो अह्याउल्-उलूमसे सबको जिन्दा कर दूंगा।”

प्रसिद्ध सूफी शेख अब्दुल्ला ईदरदसको अह्याउल्-उलूम कंठस्थ-सी थी।

शेख अली दूसरे सूफ़ीने पचीस बार अह्याउल्-उलूमका अखंड पाठ

किया, और हर बार पाठकी समाप्तिपर फक्कीरो और विद्यार्थियों को भोज दिया।

कुतुब शाजली बहुत पहुँचे हुए सूफी समझे जाते थे, एक दिन अह्याउल्-उलूमको हाथमे लिए “जानते हो, यह क्या किताब है ?” कह बदनपर कोडोकी मारका दाग दिखला कर बोले—“पहिले मैं इस किताबसे इन्कार करता था। आज रातको मुझे इमाम गजालीने आँ-हजरत (=रंगबर मुहम्मद) के दरबारमे पेश किया, और इस अपराधकी सजा मे मुझे कोड़े लगाए गए।”

शेख मुहीउद्दीन अकबर जगद्विख्यात सूफी गुजरे है। वह अह्याउल्-उलूमको काबा (मक्का) के सामने बैठकर पड़ा करते थे।

यह तो खैर, “घरवालो” के मुँहसे अतिरजित प्रशंसा होनेके कारण उतनी कीमत नहीं रखेगा, किन्तु पिछली सदीके प्रसिद्ध “दर्शन इतिहास” के लेखक जार्ज हेनरी लेविस्का कहना है—

“अगर द-कार्त (१५९६-१६५० ई०) के समयमे अह्याउल्-उलूमका अनुवाद फ्रेच भाषामे हो चुका होता, तो लोग यही कहते कि द-कार्तने अह्याउल्-उलूममे चुराया है।”

(ख) आधार ग्रन्थ—अह्याउल्-उलूम या विद्याओंको मजीवित करनेवाली विद्या-मजीवनी कहिए—मे यद्यपि दर्शन, आचार और सूफी ब्रह्मवाद सब मिले हुए है, किन्तु मुख्यतः वह आचार-शास्त्रका ग्रन्थ है। आचारशास्त्रमे गजालीके वक्त यूनानी ग्रन्थोंके अनुवाद तथा स्वतंत्र ग्रन्थ मौजूद थे, जिनमे दार्शनिक मस्कविया (मृ० १०३० ई०) की पुस्तक “तहजीबुल-इस्लाम” (आचार-सम्भ्यता) का जिक्र भी हो चुका है। सबसे पहिले अगस्तुने इस विषयपर दो पुस्तकें (आचार-शास्त्र) लिखी, जिसपर पोफोर्न (फोफोर्नियस) ने टीका लिखी थी। हनैन इब्न-इस्हाकने अगस्तुकी

1. History of Philosophy (G. E. Lewis, 4th edition), p. 50;

पुस्तकका अरबीमें अनुवाद किया था। मशहूर यूनानी वैद्य जालीनूस (=गलेन) ने भी इस विषयपर एक पुस्तक "मनुष्य अपने दोषोंको कैसे जान सकता है" के नामसे लिखी थी, जिसका अनुवाद भी शायद अरबीमें हो चुका था, मस्कविया (१०३० ई०) ने इसके उद्धरण अपने ग्रन्थमें जगह-जगह दिये हैं।

यूनानी पुस्तकोसे प्रेरित होकर भिन्न-भिन्न ग्रंथकारोंने इस विषयपर अरबीमें निम्न पुस्तकें लिखी —

१. "आराउल्-मदीनतुल्-फाजिला" फ़ाराबी (८७०-९५० ई०) राजनीति भी है।

२. "तहज़ीबुल्-इखलाक" मस्कविया (मृ० १०३० ई०)

३. "अकबर वल्-इस्म" बू-अली सीना (९८०-१०३७ ई०)।

यह तीनों पुस्तकें यूनानी दार्शनिकोंकी भाँति बहुत कुछ मजहबसे स्वतंत्र रहकर लिखी गई हैं।

४. "कूवतुल्-कुलूब", अबूतालिब मक्की (मजहबी ढगपर)।

५. "जरिया इला मकारिमु'श्-शरीअत्" रागिब इस्फहानी (मजहबी ढग पर)।

इन पाँच पुस्तकोंमेंसे "तहज़ीबुल्-इखलाक" और "कूवतुल्-कुलूब" से तो बहुतसी बातें बिल्कुल शब्दशः ली गई हैं।^१ और ढग (मजहब आचारशास्त्र) तो मक्कीकी किताब जैसा है।

(ग) लिखनेका प्रयोजन—हम बतला चुके हैं कि अह्याउल्-उलूमको गजालीने उस वक्त लिखा जबकि उनपर सूफीवादका भूत बड़े जोरसे सवार था, और वह कमली ओडे अरब—शाम—की खाक छान रहे थे। उन्होंने ब्रह्मानन्दको छोड़ इस पुस्तकको लिखनेके लिए कलम क्यों उठाई, इसका उत्तर गजालीने स्वयं ग्रन्थके प्राक्कथनमें लिखा है—

१. अस्लामा शिब्ली नेअमानीने अपनी पुस्तक "अल्-गजाली" (उर्दू) में इसके कई उदाहरण दिये हैं।

“मैंने देखा कि रोग सारी दुनियापर छा गया है, और चरम (आत्मिक पारलौकिक) सदाचारके रास्ते बद हो गए हैं। जो विद्वान् मार्ग समझाने-वाले थे, उनसे दुनिया खाली होती जा रही है। जो रह गए हैं वह नामके विद्वान् हैं; निजी स्वार्थोंमें फँसे हुए हैं; और उन्होंने सारी दुनियाको यज्ञ-विश्वास दिला रखा है, कि विद्या सिर्फ तीन चीजोंका नाम है, शास्त्रार्थ, कथा-उपदेश और फतवा (“व्यवस्था”)। रही आखिरत (=परलोक) को विद्या वह तो ससारसे उठ गई है, और लोग उसको भूल-भुला चुके हैं।

इसी रोगको दूर करने या “भूल-भुलाई” (मृत) विद्याओंको सजीवन देनेके लिए गजालीने “विद्यासंजीवनी” लिखनेके लिए लेखनी उठाई।

(घ) ग्रन्थकी विशेषता—गिल्लीने “विद्यासंजीवनी” की कई विशेषताये विस्तारपूर्वक लिखी हैं, उनके बारेमें संक्षेपमें कहा जा सकता है—(१) ग्रंथकारने विद्वानों और साधारण पाठकों दोनोंकी समझमें आनेके स्थानसे बहुत सीजी-सादी भाषा (अरबी) का प्रयोग किया है, साथ ही उनके दार्शनिक महत्त्वको कम नहीं होने दिया है। मस्कबियाकी किताब “अन्-तहारत्” को पढ़नेके लिए पहिले भाषाकी दुरारोह दीवारको फाँटना पड़ेगा, तब अर्थपर पहुँचनेके लिए मगज-पच्ची करनी होगी—यह नारियलके भीतर बंद सूखी गरी है, किन्तु गजालीकी पुस्तक पतले छिलकोका लँगड़ा आम है। (२) इसमें अधिकारिभेद—गृहस्थ और गृहत्यागी (=अविवाहित रहनेवाली स्त्री) आदि—का पूरा स्थान रखकर उनके योग्य आचार-नियमोंकी शिक्षा दी गई है। (३) उठने-बैठने, खाने-पीने जैसे साधारण आचारोपर भी व्यापक दृष्टिसे लिखा गया है। (४) क्रोध, आकांक्षा आदिको सर्वथा त्यागके उपदेशसे मनुष्यकी उपयोगी शक्तियोंको कमजोर कर जो निराशावाद, अकर्मण्यता फैलाई जाती है, उसके खिलाफ काफी युक्तियुक्त वहस की गई है। यहाँ हम पिछली दो बातोंके कुछ नमूने पेश करते हैं—

१. (साधारण सदाचार)—मेजपर खाना खाना, छलनी (से आटा छानना), अश्नान (=साबुनका काम देनेवाली घास) और पेट भर

खाना—इन चार चीजोंके बारेमें पुराणपथी मुसलमान विद्वान् यह कहकर नाक-भौं सिकोड़ते थे, कि यह पैगंबरके बाद पैदा हुए वुरे व्यवहार हैं। इसपर गजालीने लिखा—“दस्तरखान (=सामने बिछी चादर) पर खाना अच्छा है, लेकिन इसका यह अर्थ नहीं कि सन्दली (=मेज) पर खाना बुरा या हराम है, क्योंकि इस तरहका कोई हुकुम शरीअत (=धार्मिक पुस्तको) में नहीं आया है। . . . मेजपर खानेमें (फायदेकी) यह बात है, कि खाना जमीनसे जरा ऊँचा हो जाता है, और खानेमें आसानी होती है . . .। अश्नान (=घास) से हाथ धोना तो अच्छी बात है, क्योंकि इसमें सफाई और शुद्धता (रहती) है। खाना खानेके बाद हाथ धोनेका हुकुम (जो शरीअतने है, वह) सफाईके ब्यालसे ही है, और अश्नानसे धोनेमें और ज्यादा सफाई है। पुराने जमानेमें (पैगंबरके समय) यदि इसका उपयोग नहीं किया जाता था, तो इसकी यह वजह होगी कि उस अमाने में उसका रिवाज न था, या वह मिलती न होगी। या (मिथ्याविश्वासके कारण) वह हाथ भी नहीं धोते थे, और तलबोमें हाथ पोछ लिया करते थे; लेकिन इससे यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि हाथ धोना ठीक नहीं।”

खानेके तरीकेमें कितनी ही बातें पश्चिममें लेते हुए लिखा है—“बाना किसी ऊँची चीजपर रखकर खाना चाहिए। खाने बारी-बारीमें आने चाहिए। जूसवाला (सूप आदि) खाना पहिले आना चाहिए। यदि अधिक मेहमान आ चुके हैं, और सिर्फ एक-दो वाकी हो तो खाना शुरू कर देना चाहिए। खानेके बाद मेवे या मिठाई आनी चाहिए।” अनुकरणीय उदाहरणके तौरपर पेश करते हुए लिखते है—“बाज लोगोंके यहाँ यह तरीका था, कि सारे खानोके नाम पर्चेपर लिखकर मेहमानोके सामने पेश किये जाते थे।”

२. उद्योगपरायणता और कर्मण्यतापर जोर—बच्चोंकी प्रारंभिक शिक्षामें सैर, शारीरिक व्यायाम, मर्दाना खेलोंको रखना गजाली जरूरी समझते हैं। उन्होंने गानेको मनबहलावकी बात कह उसके औचित्यको यह कहकर साबित किया है कि पैगंबरने खुद हम्सियोंके खेलको

देखा था। इसके अतिरिक्त मैं कहता हूँ कि खेलकूद या मनोविनोद दिलको ताजगी देता है, उससे दिमागी थकावट दूर हो जाती है। मनका यह स्वभाव है कि जब वह किसी चीजसे घबरा जाता है, तो अंधा हो जाता है, इसलिए उसको आराम देना, इस बातके लिए तैयार करना है कि वह फिर कामके योग्य बन जाये। जो आदमी रात-दिन पड़ा करता है उसको चाहिए कि किसी-किसी समय खाली बैठे, क्योंकि काम करनेके बाद खाली बैठना और खेल-कूद करना आदमीको गंभीर काम करनेके लिए फिर तैयार कर देता है।”

इस तरह गजाली शरीरको कर्मण्य रखनेके लिए गाना, कसरत, खेलकूदकी सिफारिश करते हुए फिर उसके वास्ते मानसिक शक्तियोंके इस्तेमालके लिए इस प्रकार जोर देते हैं—“क्रोधकी शक्तिको नष्ट करना आचारकी शिक्षा नहीं है। आचार-शिक्षाका अभिप्राय यह है, कि आदमी-मे आत्मसम्मान और सच्चा शौर्य पैदा हो, यानी न डरपोकपन आये न गुडापन। क्रोधको बिल्कुल नष्ट करना कैसे अभिप्रेत हो सकता है, जब कि खुद बन्दनीय पैगंबर लोग गुस्सेसे खाली न थे। आँ-हजरत (=पैगंबर मुहम्मद) ने स्वयं फरमाया है—‘मैं आदमी हूँ, और मुझको भी उसी तरह गुस्सा आता है जिस तरह और आदमियोंको।’ आँ-हजरतकी यह हालत थी कि जब आपके सामने कोई अनुचित बात की जाती तो आपके गाल लाल हो जाते थे, हाँ यह अन्तर जरूर था, कि गुस्सा-की हालतमे भी आपके मुखारविन्दसे कोई बेजा बात नहीं निकलती थी।”

“सन्तोष परम सुख” पर लाठी प्रहार करते हुए गजाली कहते हैं—“जानना चाहिए कि ज्ञान एक अवस्था पैदा करता है, और उस अवस्थासे काम लिया जाता है। कोई-कोई समझते हैं कि सन्तोषके यह माने हैं, कि जीविका-उपार्जनके लिए न हाथ पैर हिलाये जायें न कोई उपाय सोचा जाय, बल्कि आदमी इस तरह बेकार पड़ा रहे, जिस तरह चीथड़ा जमीन पर पड़ा रहता है, या मास पटरेपर रखा रहता है। लेकिन यह भूखोंका

विचार है, क्योंकि ऐसा करना शरीरगत (= धर्म-आज्ञा) में हराम है। . . . यदि तुम इस बातका इन्तजार करो, कि खुदा तुमको रोटीके बिना तृप्त कर देगा, या रोटीको यह शक्ति दे देगा, कि वह स्वयं तुम तक चली आये, या किसी फरिश्तेको मुकर्रर कर देगा कि वह रोटीको चबाकर तुम्हारे पेटमें डाल दे, तो तुम खुदाके स्वभावसे बिल्कुल अनभिज्ञ हो।”

मठोंके सन्तोषी साधु-फकीरोंके बारेमें गजाली कहते हैं—“मठोंमें बधानकी रोजीपर बसर करना सन्तोषसे बहुत दूर है। हाँ, यदि माँगा न जाय और भेंट-पूजापर सन्तोष किया जाय तो यह सन्तोषकी महिमा है, लेकिन जब (मठ) की प्रसिद्धि हो चुकी है, तो मठ बाजारकी भाँति हैं, और उनमें रहना बाजारमें रहना है। जो आदमी (इस तरहके) बाजारमें आता-जाता हो, वह सन्तोषी नहीं कहा जा सकता ।

इस तर गजाली सूफी होते हुए भी, उस पथकी अकर्मण्यताके प्रशंसक नहीं थे ।

(ङ) आचार-व्याख्या—अह्मदुल-उलूम (विद्या-सजीवनी) में गजालीने आचारकी व्याख्या करते हुए लिखा है, कि मनुष्य दो चीजोंका नाम है। शरीर और जीव। जिस तरह शरीरकी एक खास मूरत-शकल है, (वैसे ही) जीवकी भी है। फिर जिस तरह शरीरकी मूरत अच्छी या बुरी होती है, जीवकी भी होती है। जिस तरह बाहरी मूरतके ह्यालसे आदमीको सुरुप या कुरूप कहते हैं, जीवकी (आत्मिक) मूरतके ह्यालसे उसे सदाचारी या दुराचारी कहते हैं। गजालीने आचारका सबध सिर्फ शारीरिक क्रियाओं तक ही सीमित नहीं रखा है, बल्कि उसके लिए यह भी शर्त लगाई है, कि उसके करनेके लिए आदमीमें क्षमता तथा स्थायी झुकाव हो। गजालीने आचारके चार मुख्य स्तम्भ माने हैं। ज्ञान, क्रोध, काम-इच्छा और न्यायकी शक्तियोंको संयमपूर्वक साम्य (= जीवकी) अवस्थामें रखना। यदि यह चारो शक्तियाँ साम्य-बुद्धस्थामें हो, तो आदमी पूरा सदाचारी होगा, यदि सिर्फ दो या एक हों तो अपूर्ण ।

गलेन (= जालीनूस) आदमियोंके सदाचारी या दुराचारी होनेके

बारेमें समझता है, कि कुछ आदमी स्वभावतः सदाचारी, कुछ स्वभावतः दुराचारी होते हैं, और कुछ ऐसे हैं जो न स्वभावतः सदाचारी होते न दुराचारी, इसी तीसरी श्रेणीके आदमियोंके सुधार होनेकी संभावना है। मस्कवियाने गलेनके इसी मतको स्वीकार किया, यह हम कह चुके हैं। अरस्तूका मत इससे उलटा है—सदाचारी या दुराचारी होना मनुष्यमें स्वभावतः नहीं है, इसमें कारण शिक्षा और वातावरण है, हाँ शिक्षा और वातावरणका प्रभाव सबपर समान नहीं पड़ता। गजाद्वी-ने अरस्तूके मतको स्वीकार किया है। इसीलिए बच्चोंकी शिक्षापर उन्होंने खास जोर दिया है, जिसके कुछ नमूने लीजिए—

(१) **बच्चोंका निर्माण**—“बच्चेमें जैसे ही विवेचनाशक्ति प्रकट होने लगे, उसी वक्तमें उसकी देखभाल रखनी चाहिए। बच्चेकी सबसे पहिले खानेकी इच्छा होती है, इसलिए शिक्षाका आरम्भ यहीसे करना चाहिए। उसको सिखलाना चाहिए कि खानेसे पहिले बिसमिल्लाह पढ़ लिया करे। दस्तरखानपर जो खाना सामने और समीप हो, उसीकी ओर हाथ बढ़ाए, साथ खानेवालोंसे आगे बढ़नेकी कोशिश न करे, खाने या खानेवालोंकी तरफ नज़र न जमाए। जल्द-जल्द न खाए। कौरको अच्छी तरह चबाए। हाथ और कपड़ेको खानेमें लसरने न दे। उसको समझा दिया जाये कि ज्यादा खाना बुरा है। कम खाना, मामूली खानेपर सन्तोष करने, (अपना खाना) दूसरोको खिला देनेकी बड़ाईको उसके मनमें बिठला देना चाहिए।

“(बच्चोंको) सफेद कपड़ा पहननेका शौक दिलाया जाय, और समझाया जाये कि रंगीन, रेशमी, जर्दोज़ी कपड़े पहनना औरतो और हिजडोका काम है। जो लड़के इस तरहके कपड़ोंको पहिना करते हैं, उनके सगसे बचाया जाय। आरामतलबी और नाज़-सुकुमारतासे धृष्टा दिखाई जाये।

“जब बच्चा कोई अच्छा काम करे, तो प्रशंसा करके उसके दिलको बढ़ाया जाये, और उसे भेंट-इनाम दिया जाये। यदि बुरी बात करते देखा

जाये तो चेतावनी देनी चाहिए, जिसमें बुरे कामोंके करनेमें दिलेर न हो जायें। . . . किन्तु बार-बार लजवाना नहीं चाहिए. . . . बार-बार कहनेसे बातका असर कम हो जाता है।

“(और उसे सिखलाना चाहिए कि) दिनको सोना नहीं चाहिए। दिछौना बहुत सज़ा तथा ज्यादा नरम नहीं होना चाहिए। . हर रोज कुछ न कुछ पैदल चलना और कमरत करनी चाहिए, जिसमें कि दिलमें अकर्मण्यता और सुस्ती न आने पावे। हाथ-पाँव खुले न रखे, बहुत जल्द-जल्द न चले; धन-दीलत, कपड़ा, खाना, कलम-दावात, किसी चीज पर अभिमान न प्रकट करे. . .।

“सभामें धूकना, जम्हाई-अँगडाई लेना, लोगोकी तरफ पीठ करके बैठना, पाँवपर पाँव रखना, टोडोके नीचे हथेली रखकर बैठना—इन बातोंसे मना करना चाहिए।

“कसम खानेसे—चाहे वह सच्ची भी हो—रोकना चाहिए। बात खुद न शुरू करनी चाहिए, कोई पूछे तो जबाब दे। . . . पाठशालासे पढ़कर निकले तो उसे मौका देना चाहिए कि कोई खेल खेले, क्योंकि हर वक्त पढ़ने-लिखनेमें लगे रहनेसे दिल बुझ जाता है, समयसमय हो जाती है, तबियत उचट जाती है।

यह शिक्षाये मस्कवियाने अपने तहजीबुल्-इस्लामके यूनानी ग्रन्थोंसे लेकर दी है।

(२) प्रसिद्धिके लिए दान-पुण्य शलत्—नाम और प्रसिद्धिकी लालचमें अमीर लोग दान-धर्म करते हैं, उनके वारेमें गञ्जाली कहता है—

“इन (बनियो, अमीरो, बादशाहो) में बहुतसे लोग, मस्जिद, मदरसे और मठ (=खानकाहें), बनवाते हैं, और समझते हैं कि, यह बड़े पुण्यका काम है; यद्यपि जिस आमदनीसे उन्हें बनवाया जाता है, वह बिल्कुल नाजायज तरीकेसे हुई है। यदि आमदनी जायज हो, तो भी उनका अभिप्राय वस्तुतः पुण्य नहीं बल्कि प्रसिद्धि और नाम पाना होता है। उसी शहरमें ऐसी दुर्गतिमें पड़े आदमी हैं, जिनकी सहायता करना मस्जिद बनानेसे

ज्यादा सबाबका काम है, लेकिन उसकी अपेक्षा इमारत बनवानेको बेहतर समझते हैं, जिसकी वजह सिर्फ यह होती है, कि इमारतसे जो चिरस्थायी प्रसिद्धि मिलती है, वह गरीबोंको देनेसे नहीं हो सकती ।”

३ - तोहाफ़तुल-फ़िलासफ़ा (दर्शन-खंडन)

(क) लिखनेका प्रयोजन—कितनेही मुसलमान इस पुस्तकके नाम और गज़ालीकी सर्वप्रियताको देखकर यह समझनेकी गलती करते हैं, कि गज़ालीने सचमुच दर्शनका विध्वंस (=खंडन) कर दिया। गज़ालीके अपने ही विचार दर्शन छोड़ और है क्या? उन्होंने कभी बद्दुओंके सीधे-सादे इस्लामकी ओर लौटनेका नारा नहीं लगाया, यद्यपि उनकी कुछ सामाजिक बातों—कबीलाशाही, भाई-चारा, समानता—को वह जरूर अनुकरणीय बनाना चाहते थे। शिथिल सस्कृत-नागरिक श्रेणीमें उस वक़्त यूनानी दर्शनका बहुत सम्मान था, खुद इस्लामके भीतर “पवित्र-सध” (अख़वानुस्सफ़ा), बातनी आदि सम्प्रदाय पैदा हो गये थे, जो कि अफ़लातून-अरस्तूको सूक्ष्म ज्ञानमें रसूल-अरबीसे भी बड़ा समझते थे, इसलिए इस्लामके जबर्दस्त वकील गज़ालीको ऐसी पुस्तक लिखना जरूरी था, जैसा कि उन्होंने स्वयं पुस्तककी भूमिका में लिखा है—

“हमारे जमानेमें ऐसे लोग पैदा हो गए हैं, जिनको यह अभिमान है, कि उनका दिल-ब-दिमाग़ साधारण आदमियोंमें श्रेष्ठ है। यह लोग मज़हबी आज्ञाओं और नियमोंको घृणाकी निगाहमें देखते हैं। इनका म्याल है कि अफ़लातून, अरस्तू आदि पुराने हकीम (=मुनि या आचार्य) मज़हब-को झूठा समझते थे। चूँकि ये हकीम ज्ञान-विज्ञानके प्रवर्तक और प्रतिष्ठापक थे, और बुद्धि तथा प्रतिभामें उनके जैसा कोई नहीं हुआ, इसलिए उनका धर्मको न मानना इस बात का प्रमाण है, कि मज़हब (=धर्म) वस्तुतः झूठ और फज़ूल है, उसके नियम तथा सिद्धान्त मनगढ़न्त और बनावटी हैं, जो सिर्फ़ देखने हीमें सुन्दर और चित्ताकर्षक मालूम होते हैं। इसी वजह-से मैंने निश्चय किया कि (यूनानी) आचार्योंने आध्यात्मिक विषयपर

जो कुछ लिखा है, उसकी गलतियाँ दिखलाई, और साबित करें कि उनके सिद्धान्त और वहसे लड़कोके खेल हैं।”

(ख) दार्शनिक तत्त्व सभी त्याज्य नहीं—गजाली दर्शनकी सत्यताओंको जानते थे, इसलिए दर्शनकी सभी बातोंको गलत कहना उनके लिए असंभव था, उनका तो काम था, कुमारिल भट्टकी भाँति दर्शनको खंडन करते हुए भी उसीकी आड़ लेकर लचर विश्वासोंकी स्थापना करना। अस्तु अपनी स्थिति साफ करते हुए गजाली लिखते हैं—

“दर्शनमें तीन तरहके सिद्धान्त आते हैं—(१) वह सिद्धान्त जो केवल शब्द और परिभाषाको लेनेपर इस्लामके सिद्धान्तोंसे भेद रखते है, जैसे खुदा (ईश्वर) को यह द्रव्य बतलाते हैं, लेकिन द्रव्यसे उनका अभिप्राय अनित्य (वस्तु) नहीं बल्कि ऐसी वस्तुसे है, जो स्वयं बिना किसीके सहारे, अपना अस्तित्व रखती है। इस ख्यालसे खुदाको द्रव्य कहना विलकुल ठीक है, यद्यपि शरीअत् (=इस्लामी धर्म-ग्रन्थ) में यह शब्द इस्तेमाल नहीं किया गया है।

“(२) वह सिद्धान्त जो इस्लामके सिद्धान्तोंके विरुद्ध नहीं है। जैसे चन्द्रमामे इस वज्रहसे ग्रहण लगता है, कि उसके और सूर्यके बीचमें पृथ्वी आ बाधक हो जाती है। ऐसे सिद्धान्तोंका खंडन करना मेरा काम नहीं है। जो लोग ऐसे सिद्धान्तोंके इन्कार और झुठलानेको अग समझते हैं, वह वस्तुतः इस्लामपर अन्याय करते हैं; क्योंकि इन सिद्धान्तोंकी बुनियाद गणित-शास्त्रकी युक्तियाँ हैं, जिनको जान लेनेपर उनकी सत्यतामे कोई सन्देह नहीं रह जाता। अब अगर कोई आदमी यह साबित करे, कि ये सिद्धान्त इस्लामके विरुद्ध हैं, तो विद्यार्थी जानकार पुरुषके मनमे स्वयं इस्लामके प्रति सन्देह पैदा हो जायगा।

“(३) तीसरे प्रकारके वे सिद्धान्त हैं, जो कि इस्लामके निश्चित सिद्धान्तोंके विरुद्ध हैं, जैसे जगत्की अनादिता, क्रयामतसे इनकार आदि। यही सिद्धान्त हैं जिनसे यहाँ हमें काम है, और जिनको झूठा साबित करना हमारी (इस) पुस्तकका प्रयोजन है।

इसपर हमारे हम-वतन अल्लामा शिब्ली फ़र्माते हैं—

“इस भूमिकाके बाद इमाम (गज़ाली) साहबने दर्शनके २० सिद्धान्तोको लिया है, और उनका खंडन किया है। लेकिन अफ़सोस है कि इमाम साहबकी यह मेहनत बहुत लाभदायक नहीं हुई, क्योंकि जिन सिद्धान्तोको (उन्होंने) इस्लामके खिलाफ़ समझा है, उनमेसे १७ के बारेमें उन्होंने खुद पुस्तकके अन्तमें व्याख्या की है कि उनकी वजहसे किसीको काफिर नहीं बनाया जा सकता।”

(ग) बीस दर्शन-सिद्धान्त गलत—“दर्शन-खंडन” में गज़ाली कितना सफल हुआ, इसपर अल्लामा शिब्लीकी राय आप पढ़ चुके, ‘यहाँ हम यूनानी दर्शनके उन बीस सिद्धान्तोको देते हैं (इनमेसे बहुतसे हिन्दूदर्शन भी पाये जाते हैं, इसके कहनेकी जरूरत नहीं)—

यूनानी दर्शन	गज़ाली
१. जगत् अनादि	गलत
२. जगत् अनंत (=नित्य)	गलत
३. ईश्वरका जगत्-कर्त्ता होना अमम मात्र	गलत
४. ईश्वरका अस्तित्व	सिद्ध नहीं कर सकते
५. ईश्वर एक	सिद्ध नहीं कर सकते
६. ईश्वरमें गुण नहीं	गलत
७. ईश्वरमें सामान्य और विशेष नहीं	गलत
८. ईश्वर लक्षण-रहित (=अलख) सर्व- व्यापक मात्र है	सिद्ध नहीं कर सकते
९. ईश्वर शरीर-रहित	सिद्ध नहीं कर सकते
१०. दार्शनिक	को नास्तिक होना पड़ता है
११. ईश्वर अपने सिवा औरको जानता है	साबित नहीं कर सकते
१२. ईश्वर अपनेको जानता है	साबित नहीं कर सकते

- | | |
|--|--------------------|
| १३. ईश्वर व्यक्तियोंको नहीं जानता | गलत |
| १४. आसमान (=फरिस्ते) और प्राणी इच्छानुसार गति करते हैं | गलत |
| १५. आसमानकी गति के लिए दिये गए कारण | गलत |
| १६. आसमान सारे (जगत्-) अवयवों के जानकार हैं | गलत |
| १७. अप्राकृतिक घटना नहीं होती | गलत |
| १८. जीव एक द्रव्य है जो न गुण है न शरीर—साबित नहीं कर सकते | |
| १९. जीव नित्य है | साबित नहीं कर सकते |
| २०. क़यामत (=प्रलय) और मुर्दोंका जी उठना नहीं होता | गलत |

४ — दार्शनिक विचार

ग़ज़ाली सभी दार्शनिक सिद्धान्तोंके विरोधी न थे, यह तो ऊपरके लेखसे साफ हो गया; अब हम यहाँ उनके कुछ सिद्धान्तोंको देते हैं—

(१) जगत् अनन्त नहीं—यूनानी दार्शनिकोंका जगत्-नित्यतावाद इस्लामके लिए ख़तराकी बीज थी, यह इस्लामके ईश्वर-अद्वैत (=तौहीद) पर ही सख्त हमला न था, बल्कि अनीश्वरवादकी ओर खींचनेवाला जबर-दस्त हथियार था; जैसा कि ग़ज़ालीने “दार्शनिकको नास्तिक होना पड़ता है” अपने प्रतिपाद्य विषयके बारेमें लिखते हुए प्रकट किया है। दार्शनिक कहते थे कि जगत् एक सान्त, गोल, किन्तु काल में अनन्त—सदा रहने-वाला—है, सदासे वह ईश्वरसे निकलता आ रहा है, जैसे ही जैसे कि कार्य (घड़ा) अपने कारण (मिट्टी) से।

ग़ज़ालीका कहना है कि जो कालमें सान्तता मानता है, उसे देशमें भी सान्तता माननी पड़ेगी। यह कहना कि हम वैसा इसलिए मानते हैं क्योंकि देश बाहरी इन्द्रियोंका विषय है, किन्तु काल आन्तरिक इन्द्रिय (=अन्तःकरण) का, इससे कोई अन्तर नहीं पड़ता, आखिर इन्द्रिय-ग्राह्य (विषय)-को तो स्वीकार करना ही पड़ेगा। फिर जैसे देशका पिंड (=विषय)-के साथ एक संबंध है, उसी तरह कालका संबंध पिंड (=विषय) की

गति से बराबर बना रहता है। काल और देश दोनों ही वस्तुओंके आपसी संबंधमात्र हैं—देश वस्तुओंकी उस स्थिति को प्रकट करता है, जो उनके साथ-साथ रहनेपर होती है, काल वस्तुओंकी उस स्थितिको बतलाता है, जो उनके एक साथ न रहनेपर (आगे-पीछे होनेमें) होती है। ये दोनों ही जगत्की वस्तुओं (= पिंडों, इन्द्रिय-विषयों) के भीतर और उनके साथ बने हैं, अथवा कहना चाहिये कि देश-काल हमारे मानस-प्रतिबिंबों (मनके भीतर जिन रूपोंमें वस्तुएँ ज्ञात या याद होती हैं) के पारस्परिक संबंध हैं, जिन्हें कि ईश्वरने बनाया है। इस प्रकार देश और कालमें एककी सान्त्वताको स्वीकार करना दूसरेकी सान्त्वताका नहीं करना, गलत है। दोनों ही वस्तुतः कृत और सादि हैं। और फिर सादि (देश-कालमें अवस्थित) जगत् भी सादि होगा। अतएव ईश्वरके सृजन (= जगत्-उत्पादन) में किसी जगत्-अनादिता आदिकी बात नहीं, वह जगत् बनानेमें सर्वत्र-स्वतन्त्र है।

(२) कार्यकारणवाद और ईश्वर—गढ़ालीके जगत्के आदि-अनादि होनेके बारेमें क्या ख्याल है, यह बतला चुके; किन्तु सवाल यही खतम नहीं हो जाता। यदि ईश्वरको सर्वत्र-स्वतन्त्र—बिना कारण (मिट्टी) के कार्य (घड़ा) बनानेवाला—मानते हैं, तब तो कार्य-कारण का सवाल ही नहीं उठता, ईश्वर खुद हर वक्त कैसे ही बना रहा है, फिर तो इमाम अश्वरीका कार्य-कारण-रहित परमाणुवाद ठीक है। गढ़ालीके सामने दो मुसीबतें थीं। कार्यकारणवाद माननेपर यूनानी दार्शनिकोंकी भांति जगत्को (प्रवाह या स्वरूपसे) अनादि मानना होगा, यदि कार्य-कारणवादको न मानें तो अश्वरीके “परमाणुवाद”में फँसना पड़ेगा। आइये “तोहा-फ़तुल-फ़िलासफ़ा” से उनके शब्दोंमें इस बहुसको ले—

“(यूनानी) दार्शनिकोंका ख्याल है, कि कार्य और कारणका जो संबंध दिखाई पड़ता है, वह एक नित्य (= समवाय) संबंध है, जिसकी वजहसे यह संभव नहीं कि कारण (मिट्टी) के बिना कार्य (घड़ा) पाया जाये। सारे साइंस (= प्रयोग सिद्ध ज्ञान) का आधार इसी (कार्य-कारण) वादपर है।

लेकिन मैं (ग़ज़ाली) जो इंस (वाद) के विरुद्ध हूँ, उसकी वजह यह है कि इसके माननेसे पैगंबरकी करामात (=दिव्य चमत्कार) गलत हो जाती है, क्योंकि यदि यह स्वीकार कर लिया जाये, कि दुनियाकी हर चीज़में 'नित्य-संबंध' पाया जाता है, तो ऐसी अवस्थामें अ-प्राकृतिक घटनाएँ (=करामात) असंभव हो जायेंगी, और चर्मका आधार अप्राकृतिक घटनाओं (करामातों, या कारण विना ईश्वरके सृष्टि करनेके सिद्धान्त)-पर है।” “(इसीलिए हम मानते हैं कि) आग और आँधमें, सूर्योदय और प्रकाशमें कोई नित्य संबंध नहीं पाया जाता बल्कि ये सारे कार्य-कारण ईश्वरकी इच्छा से (हर क्षण नये) पैदा होते हैं।”

दार्शनिक वैसा क्यों मानते है ? इसलिए कि “जलानेवाली चीज़ अवश्यात् आग इच्छा करके नहीं जलाती. बल्कि वह अपने स्वभावसे मजबूर है कि कपड़ेको जलावे अतएव यह कैसे संभव है कि आग कपड़ेको जलावे, किन्तु (किमी सिद्ध पुरुषकी आज्ञा मान अपनी इच्छाको रोक) मस्जिदको न जलावे। . . . ”

अब सवाल होगा कि आगके स्वभाव और उसकी मजबूरीका ज्ञान कैसे हुआ —

“साफ है कि इस प्रश्नका उत्तर मित्राय इसके और कुछ नहीं हो सकता कि आग जब कपड़ेमें लगाई जाती है तो हम सदा देखते है कि वह जला देती है, लेकिन हमे बार-बारके देखने से यदि कुछ मालूम होता है, तो वह यह है कि आगने कपड़ेको जलाया। (इससे) यह कैसे मालूम हुआ कि आग ही जलानेका कारण है। उदाहरणोंको देखो—सब जानते है कि विवाह-क्रियासे मानव-वंशकी वृद्धि होती है, किन्तु यह तो कोई नहीं कहता कि यह क्रिया बच्चेकी उत्पत्तिका (—नित्य सबध होनेसे अवश्य ही—) कारण है ?”

१. तोहाफ़तुल्-फिलासफ़ा, पृष्ठ ६४

२. वही, पृष्ठ ६५

३. वही, पृष्ठ ६६

४. वही, पृष्ठ ६६

इस सारी बहससे गजाली कार्य-कारणवादके किलेकी दीवारमें एक छोटासा सूराल कराना चाहते हैं; जिससे सृष्टिको सादि, ईश्वरको सर्व-तंत्र-स्वतंत्र तथा पैगंबरकी करामातको सच्ची साबित कर सकें।

गजाली यहाँ अश्वरीके "परमाणुवाद" के बहुत पास पहुँच गए हैं। किन्तु अब फिर उनको होश आता है, और कहते हैं^१—

"कारणोंके कारण (ईश्वर) ने अपना कौशल दिखलाने के लिए यह ढग स्वीकार किया है, उसने कार्योंको कारणोंसे बाध दिया है,^२ कार्य अवश्य कारणके बाद अस्तित्वमें आयेंगे, यदि कारणकी सारी शर्तें पाई जायें। यह इस तरहके कारण हैं, जिनसे कार्योंका अस्तित्व बाधा हुआ है—वह कभी उनसे अलग नहीं होता, और यह भी ईश्वरकी प्रभुता और इच्छा है। जो कुछ आसमान और जमीनमें है, वह आवश्यक क्रम और अनिवार्य नियम (=हक) के अनुसार पैदा हुआ है। जिस तरह वह पैदा हुआ, और जिस क्रमसे पैदा हुआ, इसके विरुद्ध और कुछ हो ही नहीं सकता। जो चीज किसी चीजके बाद पैदा हुई, वह इसी वजहसे हुई कि उसका पैदा होना इसी शर्तपर निर्भर था। जो कुछ दुनियामें है, उससे बेहतर या उससे पूर्णतर संभव ही नहीं था। यदि संभव था और तब भी ईश्वरने उसको रख छोड़ा, और उसको पैदा करके अपने अनुग्रहको प्रकट नहीं किया, तो यह कृपासे उलटी कृपणता (=कंजूसी) है, उलटा जुल्म है। यदि वैसा संभव होनेपर भी ईश्वर वैसा करने में समर्थ नहीं है, तो इससे ईश्वरकी बेचारगी साबित होती है, जो कि ईश्वरताके विरुद्ध है।"^३

(३) ईश्वरवाद—गजालीका दार्शनिकोंसे जिन बीस बातोंमें मतभेद है, उनमें तीन मुख्य हैं, एक "जगत्की अनादिता" जिसके बारे में कहा जा चुका। दूसरा मतभेद स्वयं ईश्वरके अस्तित्वके संबंधमें है।

१. "मुसम्बबुल्-अस्बाब् इब्ना सनतन् बे-रकितल्-मुसम्बबाते बिल्-असबाबे इज्हारन् लिल्-हिकमते।"

२ "अद्याउल्-उलूम"।

दार्शनिक ईश्वरको सर्वश्रेष्ठ तत्त्व मानने के लिए तैयार हैं, किन्तु साथ ही वह कहते हैं कि वह ज्ञानमय (=ज्ञानसार) है। जो (उसके) ज्ञानमें है, वही उससे निकलकर अस्तित्वमें आता है; किन्तु वह इच्छा नहीं करता, इच्छा तभी होती है, जब कि किसी बातकी कमी हो। इच्छा भौतिक पदार्थोंके भीतरकी गति है—पूर्णसत्य आत्मा (=ब्रह्म) किसी बातकी इच्छा नहीं कर सकता। इसलिए ईश्वर अपनी सृष्टिको ध्यानमें पाता है, उसमें इच्छाके लिए गुंजाइश नहीं।

किन्तु गजाली ईश्वरको इच्छारहित माननेको तैयार नहीं। उनके मतसे (ईश्वरकी इच्छा) सदा उसके साथ रहती है, और उसी इच्छासे वह सृष्टिको बिना किसी मजबूरी (प्रकृति-जीव तत्त्वोंके पहिलेसे मौजूद होने) के बनाता है। दार्शनिकोंके लिए ईश्वरका ज्ञान सृष्टिका कारण है, गजालीके लिए ईश्वरकी इच्छा; चूँकि वह इच्छापूर्वक हर चीजको बनाता है, इसलिए उसे सिर्फ वस्तु सामान्यका ही ज्ञान नहीं बल्कि वस्तु-व्यक्ति (=एक-एक वस्तु)का भी ज्ञान है, और इस तरह गजाली भाग्यवाद-के फंदेमें फँसते हैं, और सिर्फ कर्म-स्वातंत्र्य न होनेसे मनुष्यके उद्योगपरायण होने आदिकी शिखा बेकार हो जाती है।

(४) कर्मफल—ईश्वरको सर्वतन्त्र-स्वतंत्र (प्रकृति-जीव तत्त्वों-पर निर्भर न होना) सिद्ध करनेके लिए इस्लामके वकील गजालीको जगत्-का सादि होना, तथा ईश्वरको इच्छावान् मानना पड़ा; “ईश्वरेच्छा बलीयसी” माननेपर भाग्यवादसे बचना असंभव हुआ। जीवका पहिले-पहिल एक ही बारके लिए जगत्में उत्पन्न होना यह सिद्धान्त ऊपरकी बातों-को लेते हुए गजालीको और मुश्किलमें डाल देता है। आखिर खुदाने मनुष्योंकी मानसिक शारीरिक योग्यतामें भेद क्यों किया?—खैर इसका उत्तर तो वह दे नहीं सकते थे, क्योंकि उसकी न्यायताके लिए उन्हें पिथागोर या हिन्दुओंकी भाँति पुनर्जन्म मानना पड़ता, और फिर जगत्-जीव-अनादिताका सवाल उठ खड़ा होता। किन्तु इस्लामने कर्म के अनुसार सजा-इनाम (नर्क-स्वर्ग) पानेकी जो बात कही है, उससे भी ईश्वरपर

आक्षेप आता है। सजा (—दंड) सिर्फ दो ही मतलबसे दी जा सकती है या तो बदला लेनेके लिए, जो कि ईश्वरके लिए शोभा नहीं देता, अथवा सुधारनेके लिए किन्तु वह भी ठीक नहीं क्योंकि सुधारके बाद मनुष्यको फिर कार्यक्षेत्रमें उतरने (जगत्में पुनर्जन्मने) का मौका कहाँ मिलता है? ईश्वरको ऐसा करनेसे अपने लिए कोई लाभकी इच्छा हो, यह बात मानना तो ईश्वरकी ईश्वरतापर भारी धब्बा होगा। इस शंकाका उत्तर गजालीने अपनी पुस्तक "मरमून बे अला-मैर-अहले-ही"में दिया है।—जिसका भाव यह है—स्थूल जगत्में कार्यकारणका जो क्रम देखा जाता है, उससे किसीको इन्कार नहीं हो सकता। सखिया घातक है, गुलाब जुकाम पैदा करता है। यह चीजें जब इस्तेमाल की जायेंगी तो उनके असर जरूर प्रकट होंगे। अब यदि कोई आदमी सखिया खाये और मर जाये, तो यह आक्षेप नहीं किया जा सकता, कि ईश्वरने क्यों उसको मार डाला, या ईश्वरको उसके मार डालनेसे क्या मतलब था। मरता सखिया खानेका एक अनिवार्य परिणाम है। उसने सखिया अपना खुसीसे खाई और जब खाई, तो उसके परिणामका प्रकट होना अवश्य भावी था। यही बात आत्मिक जगत् में भी है। भले बुरे जितने कर्म हैं, उसका अच्छा बुरा प्रभाव जीवपर लगानार होता है। अच्छे कामों से जीवमें दृढ़ता आती है, बुरे कामोंमें गन्दगी। यह परिणाम किसी तरह एक नहीं सकते। जो आदमी किसी बुरे कामको करता है, उम्मी समय उनके जीवपर एक खास प्रभाव पड़ जाता है, इसीका नाम सजा (दंड) है। मान लो एक आदमी चोरी करता है, डम कामके करनेके साथ ही उसपर भय सवार हो जाता है। वह चाहे एकड़ा जाये या नहीं, दंडित हो या नहीं, उसके दिलपर दाग लग चुका, और यह दाग मिटाए नहीं मिट सकता। जिस तरह ईश्वरपर यह आक्षेप नहीं हो सकता कि सखिया खानेपर ईश्वरने अमुक आदमीको क्यों मार डाला, उम्मी तरह यह आक्षेप भी नहीं हो सकता कि बुरा काम करनेके लिए, ईश्वरने दंड क्यों दिया? क्योंकि उस बुरे कामका यह अवश्यभावी परिणाम था, इसलिए वह हुए बिना नहीं रह सकता था। गजालीके अपने शब्द हैं—

“भगवान् के ग्रन्थ के विधि-निषेधों के अनुसार न चलने पर जो फल (=जवाब) होगा, वह क्रोध या ब्रदला लेना नहीं है। उदाहरणार्थ जो आदमी बीबी से प्रसन नहीं करेगा, ईश्वर उसे सन्तान नहीं देगा, जो आदमी खाना-पीना छोड़ देगा, ईश्वर उसे भूख-प्यास की तकलीफ देगा। पापी-पुण्यात्मा का क्या मत (=ईश्वरीय न्याय के दिन) की यातनाओं और सुखों के साथ वही संबंध है। पापी को क्यों यातना दी जायगी—यह उसी तरह कहना है कि प्राणी विष से क्यों मर जाता है, और विष क्यों मृत्यु का कारण है?”

ईश्वर ने अपने धार्मिक विधि-निषेधों की जहमत में आदमियों को क्यों डाला, इसके उत्तर में गजाली कहते हैं—

“जिस तरह शारीरिक रोगों के लिए चिकित्सा-शास्त्र (वैद्यक) है, उसी तरह जीवों के लिए भी एक चिकित्सा-शास्त्र है, और बदनीय पैगम्बर लोग उसके वैद्य हैं। कहने का ढंग है कि बीमार इसलिए अच्छा नहीं हुआ कि वह वैद्य (की आज्ञा) के विरुद्ध गया, इस वजह से अच्छा हुआ कि वैद्य की आज्ञा का पालन किया। यद्यपि रोग का बढ़ना इसलिए नहीं हुआ कि रोगी वैद्य (की आज्ञा) के विरुद्ध गया, बल्कि (अच्छी) वजह यह थी, कि उसने स्वास्थ्य के उन नियमों का अनुसरण नहीं किया, जो कि वैद्य ने उसे बताए थे।”

(५) जीव (-कह) —पैगंबर मुहम्मद को भी लोगोंने जीव के बारे में सवाल करके तंग किया था, जिस पर अल्लाह ने अपने पैगंबर को यह जवाब देने के लिए कहा—“कह जीव मेरे रब के हुक्म से है”^१। जब कुरान और पैगंबर तक को इससे ज्यादा कहने की हिम्मत नहीं है, तो गजाली का आगे बढ़ना खतरे से खाली नहीं होता, इसलिए बेचारे ने “अह्याउल्-उलूम” में यह कहकर जान छुड़ानी चाही, कि यह उन रहस्यों में है, जिनको

१. “मकनून बे अला-मारे-अह्म-ही”, पृष्ठ १०

२. “क़ुल् अर्-क़हो भिन्-अमे रब्बी”—कुरान

प्रकट करना ठीक नहीं; लेकिन “मज्जून-सगीर” में उन्होंने इस चुप्पीको तोड़ना जरूरी समझा—बाहिर “रबके ठुकमसे” जीवका होना बद्दुओं-को सन्तोष भले ही दे सकता था, किन्तु फाराबी और सीनाके शागिर्दोंको उससे चुप नहीं किया जा सकता था; इसलिए ग़ज़ाली दर्शनकी भाषामें कहते हैं—“बह (जीव) द्रव्य है, शरीर नहीं। उसका संबंध बदनसे है, किन्तु इस तरह कि न शरीरसे मिला न अलग, न भीतर न बाहर, न आधार न आधेय।”

द्रव्य है—क्योंकि जीव वस्तुओको पहिचानता है, पहिचानना या पहिचान एक गुण है। गुण बिना द्रव्यके नहीं हो सकता, अतएव जीवको जरूर द्रव्य होना चाहिए, अन्यथा उसमें गुण नहीं रह सकता।

शरीर नहीं है, क्योंकि शरीर होनेपर उसमें लम्बाई चौड़ाई होगी, फिर उसके अंश हो सकेंगे, अंश हो सकनेपर यह हो सकता है, कि एक अंशमें एक बात पाई जाये और दूसरे अंशमें उससे विरुद्ध बात जैसे लकड़ी-के भट्ठेमें आधेका रंग सफेद, आधेका रंग काला। और फिर यह भी संभव है, कि जीवके एक भागमें राम (जिसका कि वह जीव है) का ज्ञान हो, और दूसरे भागमें उसी रामकी बेवकूफीका। ऐसी अवस्थामें जीव एक ही समयमें एक वस्तुका जानकार भी हो सकता है, और गैरजानकार भी। और यह असंभव है।

न मिला न अलग, न भीतर न बाहर है, क्योंकि यह गुण शरीर (=पिंड) के हैं, जब जीव शरीर ही नहीं है तो वह मिला-अलग-भीतर-बाहर कैसे हो सकता है।

कुरान और आप्त पुरुषोंने जीव क्या है, इसे बतानेसे इन्कार क्यों किया, इसका उत्तर ग़ज़ाली देते हैं—दुनियामें साधारण और असाधारण दो तरहके लोग हैं। साधारण लोगोकी तो बुद्धिमें ही जीव जैसी चीज नहीं आयेगी, इसीलिए तो हबलिया और करामिया सम्प्रदायवाले ईश्वर-को साकार मानते हैं, क्योंकि उनके ख्यालसे जो चीज साकार नहीं उसका अस्तित्व नहीं हो सकता। जो व्यक्ति साधारण लोगो की अपेक्षा कुछ

विस्तृत विचार रखते हैं, वह शरीरका निषेध करते हैं, तो भी ईश्वरका दिशावान होना मानते हैं। अशु-अरिया और मोतजला सम्प्रदायवाले इस तरहके अस्तित्वको स्वीकार करते हैं जिसमें न शरीर हो, न दिशा। लेकिन वह इस प्रकार के अस्तित्वको सिर्फ ईश्वरके व्यक्तित्व तथा ईश्वरके गुण के साथ ही मानते हैं। यदि जीवका अस्तित्व भी इस तरहका हो, तो उनके विचारसे ईश्वर और जीवमें कोई अन्तर नहीं रह जायेगा। जैसे भी देखें, चूँकि जीवकी वास्तविकता क्या है यह साधारण और असाधारण दोनों प्रकारके लोगोकी समझसे बाहरकी बात थी, इसलिए उसके बतानेसे टालमटोल की गई।

ग़ज़ालीने जीवका जो लक्षण बतलाया है, वह यूनानी और भारतीय दर्शन जाननेवालोंके लिए नई बात नहीं है।

“न हन्यते हन्यमाने शरीरे” की आवाजमें आवाज मिलाते हुए ग़ज़ाली कहते हैं—

“ब लैस’ल्-बदनो मिन् क़वामे ज़ातेका
फ इन्हदाम’ल्-बदने ला यब्दमो-का।”

(“शरीर तेरे अपने लक्षणों (स्वरूपों) में नहीं है, इसलिए शरीरका नष्ट होना तेरा नष्ट होना नहीं है।”)

(६) क़यामतमें पुनरुज्जीवन—जो मनुष्य दुनियामें मरते हैं, वह क़यामत (=अन्तिम न्याय) के दिन फिरसे इज़्ज़ाफीलके नरसिंगे (=सूर)-के बजते ही उठ खड़े होंगे। इस तरहके पुनरुज्जीवनको इस्लाम भी दूसरे सामीय (यहूदी, ईसाई) धर्मोंकी भाँति मानता है। बद्दुओंमें भी कुछ वस्तुवादी थे, जो इसे ख़ामखाकी क़बाहत समझते थे, जैसा कि बद्दू कवि अल्-हाद अपनी स्त्रीको सुनाकर कहता है—

“अमोतो सुम्म बज्स सुम्म नथा। हदीसे ख़ुराफ़ात या’ उम्-अमरू”

(मरना फिर जीना फिर चलना-फिरना। अमरुकी माँ! यह तो ख़ुराफ़ातकी बातें हैं।) ग़ज़ाली इस बात को अपने और दार्शनिकोंके बीचके तीन बड़े मतभेदोंमें मानता है। दार्शनिक सिर्फ जीवको अमर मानते हैं,

शरीरको वह नश्वर समझते हैं। इस्लाममें क़यामतमें मुर्दोंके जिन्दा उठ खड़े होनेको लेकर दो तरहके मत थे—(१) एक तो अब्दुल्ला बिन-अब्बास जैसे लोगोंका जो कि क़यामतके बाद मिलनेवाली सारी चीजोंको आजकी दुनियाकी चीजोंसे सिर्फ नाममात्रकी समानता मानते थे—शराब होगी किन्तु उसमें नशा न होगी, आहार होगा किन्तु पेशाब-पाखाना नहीं होगा। इसी तरह शरीर मिलेगा किन्तु यही शरीर नहीं। (२) दूसरा-गिरोह अश्व-अरियोका था, जो कि क़यामतवाले जिस्म क्या सभी चीजोंको इसी दुनियाकी तथा बिलकुल ऐसी ही मानते थे। इनके अलावा तीसरा गिरोह बाहरी विचारों और दशनमें प्रभावित सूफी लोगोंका था जो कहते थे—

“हर-ओ मल्द-ओ कौसर ए बाजज अगर खुशक़र्द ई।

बज्जे ना-हम शरहि-ओ नकल-ओ शगबे बेय नेस्त ॥”

(धर्मव्रत्ता ! ज़मरा, बाग और नहर यदि स्वर्गमें हमें खुश करनेके लिए हैं, तो वह हमारी ज़ामे-इमडलो और शराबसे बेख़तर तो नहीं है।)

गज़ाली तीसरे पद्यके पाँचक होने हुए भी पहिले दो गिरोहोंको अपने साथ रखना चाहते थे—

“बहार-आलमे-हुस्त-अ दिल-ओ जा ताज मी-दारद।

ब-ग्य स्त-इ-मुरत-व-बू अर्बावे-मार्ता-ग।”

(उस प्रियतमक मोहदयक दुनियाकी बहार अपने स्वयं मूरतके प्रेमियोंके और मृगयने भावने, प्रेमियोंके दिलों-जानका ताज गती है।)

खैर ! यह ना दृष्टिमें मिलनेवाली दूसरी बाँजाकी बात कही। सवाल फिर भी वही मांजु है—क़यामतमें जिन्दा ही उठेको वही पुराना छोड़। शरीर मिटेगा या दूसरा? अश्व-अरियोका कहना था—बिलकुल यही शरीर और वर्ण ही आकल (मूरत)। उसपर प्रश्न हुआ था—जो चीज नाट हो गई उसका फिर लौटकर अस्तित्वमें आना असंभव है। और फिर मान लो एक आदमी दूसरे आदमी को मारकर खा गया, और एकके शरीर-परमाणु दूसरेके परमाणु-शरीर बन गए तो हत्यारेका शरीर क़यामतमें यदि ठीक वही हो जो कि दुनियामें था, तो मारे गए

व्यक्तिका शरीर बिल्कुल वैसा ही नहीं हो सकता।

गजालीका मत है, कि कयामतमें मुर्दे जिन्दा हो उठेंगे यह ठीक है, शरीर बिल्कुल वही पुराना होगा यह जरूरी नहीं।

(७) सूफीवाद—गजालीका लड़खड़ाता पैर सूफीवादके सहारे संभल गया, इसके बारेमें पहिले भी कहा जा चुका है, और उसके सभकालीन किसी महा विद्वानकी गवाही चाहते हों तो अबुल्-वलीद तर्तूशीके शब्द मुनिए—

मैंने गजालीको देखा। निश्चय, वह अत्यन्त प्रतिभाशाली, पंडित, शास्त्रज्ञ है। बहुत समय तक वह अध्ययन-अव्यापनमें लगा रहा; किन्तु अन्तमें सब छोड़-छाड़कर सूफियोंमें जा मिला, और दार्शनिकोंके विचारों तथा मन्सूर-हल्लाज (सूफी) के रहस्य (वचनों) को मजहबमें मिला दिया। फकीहों (= इस्लामिक मीमामको) तथा वाद-शास्त्रियों (= मुत्कल्लमीन्) को उसने बुरा कहना शुरू किया, और मजहबकी सीमासे निकलनेवाला ही था। उसने “अह्याउल्-उलूम” लिखा, तां चूकि पूरी जानकारी नहीं थी इसलिए मूढ़के बल गिरा, और सारी किताब में निर्बल प्रमाणवाली (मौजूज) पैगंबर-वचनों (-परंपरा) को उद्धृत किया।”

तर्तूशी बेचारे रटन्तू पीर थे, इसलिए वह गजालीकी दूरदर्शिता, और विचार-गाम्भीर्यको क्यो समझने लगे, उन्होंने तो इतना ही देखा, कि वह उनके जैसे फकीहों और मुत्कल्लमीनो (= मुलटो) के हलवे-माडेपर भारी हमला कर रहा है।

सूफीवादपर गजालीकी कितनी आस्था थी, इसका पता उनके इन शब्दोंसे मालूम होता है —

“जिसने तसव्वुफ (= सूफीवाद) का मजा नहीं चखा है, वह पैगंबरी क्या है, इसे नहीं जान सकता, पैगंबरीका नाम भले ही जान ले। . . . सूफियोंके तरीकेके अभ्याससे मुझको पैगंबरीकी असलियत और विशेषता प्रत्यक्षकी तरह मालूम हो गई।”^१

१. “मुनक्कब् बिन्’ल्-खलाल”।

ग़ज़ालीके पहिले हीसे इस्लाममे भीतर-भीतर सूफी-मत फैल चुका था, यह हम बतला चुके हैं किन्तु ग़ज़ालीने ही उसको एक सुव्यवस्थित शास्त्रका रूप दिया। ग़ज़ालीके पहिले सूफीवादपर दो पुस्तकें लिखी जा चुकी थी—

(१) “कूवतु’ल्-कुलूब” अबूतालिब मक्की।

(२) “रिसाला केसरिया” इमाम केसरि।

पहिले कुछ लोग कर्म-योग (शौच-सतोष आदि) पर जोर देते थे, और कितने ही समाधि-योग (=मुकाशफा) पर। ग़ज़ाल पहिले शरूअ थे जिन्होंने दोनों को बड़ी खूबीके साथ मिलाया, जैसे कि इतिहासका दार्शनिक इब्न-खल्दून कहता है—

“ग़ज़ालीने अह्याउल्-उलूममे दोनों तरीकोको इक्ट्ठा कर दिया . . . जिसका परिणाम यह हुआ कि सूफीवाद (-तसव्वुफ) भी एक बाकायदा शास्त्र बन गया, जो कि पहिले उपासनाका ढंग मात्र था।”

सूफियोका “अह ब्रह्मवाद” (अन’ल्-हक़) शकरके ब्रह्मवाद जैसा है। सूफी बहस नहीं करना चाहते, वह जानते हैं, बुद्धिको वह दर्शनसे कुंठित नहीं कर सकते, इसीलिए रहस्यवादकी शरण लेते हैं।

“जौके-ई बादा न दानी ब-ख़ुदा तान चशी।”

(खुदाकी कसम ! जब तक नहीं पीता, तब तक वह इस प्याले का स्वाद नहीं जान सकता।)

ग़ज़ालीका सूफीवाद क्या था, इसे हम पहिले सूफीवादके प्रकरणमे दे आए हैं, इसलिए यहाँ दुहरानेकी जरूरत नहीं।

(८) पैगंबरवाद—दार्शनिकोका इस्लाम और सभी सामीय धर्मों-पर एक यह भी आरोप था, कि वह इस तरहकी भोली-भाली बातोंपर विश्वास करते हैं—खुदा अपनी ओरसे खास तरहके आदमियों (=पैगंबरों) को तथा उनके पास अपनी शिक्षा-पुस्तक भेजता है। ग़ज़ाली पैग-बरीको ठीक साबित करते हुए कहते हैं—

१. “मुकद्दमये-तारीख़”।

२. “मुनक़क़ब मिन’ल्-ख़लाल”।

“आदमी जन्मते बिल्कुल अज्ञ पैदा होता है। पैदा होते वक्त वह किसी चीजसे परिचित नहीं होता। सबसे पहिले उसे स्पर्शका ज्ञान होता है, जिसके द्वारा वह उन चीजोंसे पश्चिन्ध प्राप्त करता है, जो कि छूनेसे संबंध रखती हैं, फिर गर्मी-सर्दी, खुशकी-नमी, नमी-सस्तीको। फिर देखनेकी शक्ति . . . फिर सुनने चखनेकी शक्ति। इस तरह इन्द्रियाँ (तैयार हो जाती हैं)। फिर नया युग शुरू होता है। अब उसे विवेककी शक्ति प्राप्त होती है, और वह उन चीजोंकी जानकारी प्राप्त करता है, जो इन्द्रियोंकी पहुँचसे बाहर हैं। यह युग सातवें वर्षसे शुरू होता है। इससे बढ़तेपर बुद्धि (=अकल) का युग आता है, जिससे संभव-असंभव, उचित-अनुचितका ज्ञान होता है। इससे बढ़कर एक और दर्जा है, जो बुद्धिकी सीमासे भी आगे है; जिस तरह विवेक और बुद्धिके ज्ञेयों (=विषयों) की जानकारीके लिए इन्द्रियाँ बिल्कुल बेकार हैं, उसी तरह इस दर्जेके ज्ञेयों (=विषयों) के लिए बुद्धि बिल्कुल बेकार है। इसी दर्जेका नाम पैगंबरी (=नबूवत्) है।”

पैगंबर और उसके पास खुदाकी ओरसे भेजे संदेश (=वही) के बारेमें गजालीका कहना है—

“मनुष्योंमें कोई इतना जड़बुद्धि होता है कि समझानेपर भी बहुत मुश्किल से समझता है। कोई इतना तीक्ष्णबुद्धि होता है कि जरासे इशारे-से समझ जाता है। कोई इतना पूर्ण (प्रतिभा रखनेवाला) है, कि बिना सिखाए सारी बातें उसके मनसे पैदा होती हैं। बदनीय पैगंबरोंकी यही उपमा है, क्योंकि बिना किसीसे सीखे-सुने उनके मनमें सूक्ष्म बातें स्वयं खुल जाती हैं। इसीका नाम अल्हाम (=ईश्वर-संदेशका पाना) है, और आ-हजरत (मुहम्मद) ने जो यह फर्माया कि पवित्रात्माने मेरे दिलमे यह फूका, उसका यही अभिप्राय है।”

पैगंबरोंके लिए करामात (=चमत्कार) का प्रमाण माना जाता है,

और करामातको ठीक सिद्ध करनेके लिए गजालीकी क्या दलील है, यह कार्य-कारणवादके प्रकरणमें बतलाया जा चुका है।

(९) कुरानकी लाक्षणिक व्याख्या—मोतजला और पवित्र-सध (=अल्लवानुस्सफा) के वर्णनमें बतलाया जा चुका है, कि वह कुरानके कितने ही वाक्योंका शब्दार्थ छोड़ लाक्षणिक अर्थ ले अपने मतकी पुष्टि करते थे इमाम अहमद बिन-हवल लाक्षणिक अर्थका सबसे जबरदस्त दुश्मन था। वह समझता था, कि यदि इस तरह लाक्षणिक अर्थ करनेकी आजादी दी जायेगी, तो अरबी इस्लामको सिर्फ कुरानके लफ्जोंको लेकर चाटना पड़ेगा लेकिन निम्नोक्त पैगबर-वाक्यों (=हदीसों) में उसे भी मुख्यार्थकी जगह लाक्षणिक अर्थ स्वीकार करना पड़ा—

“(काबाका) कृष्ण-पाषाण (=सग-असवद्) खुदाका हाथ है।”
 “मुसलमानोंका दिल खुदाकी अँगुलियोंमें है।” “मुझको यमनसे खुदाकी खुशबू आती है।”

सूफियोंका तो लाक्षणिक अर्थके बिना काम ही नहीं चल सकता, और गजाली किस तरह बहिस्तके बागों-हूरों शराबोंका लाक्षणिक अर्थ करते हैं, इसका वर्णन किया जा चुका है।

(१०) धर्ममें अधिकारिभेद—हर एक सूफीके लिए मुल्लोंकी चोट-में बचनेके लिए बाहरसे शरीअतकी पाबंदीकी भी जरूरत है, साथ ही तसव्वुफ (=सूफीवाद) के प्रति सच्चा-ईमान रखने से उसे बहुतनी शरीअत की पाबंदियों और विचारोंका भीतरसे विरोध करना पड़ता है। इस “भीतर कुछ बाहर कुछ” की चालसे लोगोंके मन में सन्देह हो सकता है, इसलिए अधिकारि-भेदके सिद्धान्तकी कल्पना की गई। इसका कुछ जिक्र साधारण और असाधारण लोग के तौरपर “कयामतमें पुनरुज्जीवन” के प्रकरणमें आ चुकी है। इस अधिकारिभेदवाले सिद्धान्तकी पुष्टिमें पैगबरके दामाद तथा चौथे खलीफा (सीओके सर्वस्व) अलीका वचन उद्धृत किया जाता है—

१. “सहीह-बुखारी”।

“जो बात लोगोंकी अक़लमें आए वह उससे बयान करो, और जो न आए उसे छोड़ दो।”

गजालीने वैसे तो बातनी शीओके विरुद्ध कई पुस्तके लिखी थीं, मगर जहाँ तक अलीके इस बचनका संबंध है, वह उनसे बिल्कुल सहमत थे। यहाँ अपने विरोधियोंको फटकारते हुए वह कहते हैं—

“विद्याओंके गुप्त और प्रकट दो भेद होनेसे कोई समझदार आदमी इन्कार नहीं कर सकता। इससे सिर्फ वही लोग इन्कार करते हैं जिन्होंने बचपनमें कुछ बातें सीखी और फिर उसीपर जम गए।”

अपने मतलबको और स्पष्ट करते हुए गजाली दूसरी जगह लिखते हैं—

“खुदाने (कुरान में) कहा है—‘बुला, अपने भगवान्‌के पथकी ओर हिकमत (=युक्ति) और सुन्दर उपदेशके द्वारा और ठीक तरह बहस कर।’” जानना चाहिए कि हिकमत (=युक्ति) के द्वारा जो लोग बुलाए जाते हैं वह और है, और जो नसीहत और बहसके जरिएमें बुलाए जाते हैं वह और। यदि हिकमत (=दर्शन) उन लोगोंके लिए इस्तेमाल की जाय जो कि नसीहतके अधिकारी हैं, तो उनको नुकसान होगा—जिस तरह दुधमुँहे बच्चेको चिड़ियाका गोشت खाना नुकसान करता है। और नसीहतको यदि उन लोगोंके लिए इस्तेमाल किया जाये जो कि हिकमत (=दर्शन) के अधिकारी हैं, तो उनको घृणा होगी—जैसे कि बलिष्ठ आदमीको औरतका दूध पिलाया जाय। और नसीहत यदि पसंद लगने-वाले ढंग से न की जाय, तो उसकी मिसाल होगी सिर्फ खजूर खानेकी आदतवाले बद्धूको गेहूँका आटा खिलाना। . .”

(११) बुद्धि (=दर्शन) और धर्मका सम्बन्ध—हम गजालीकी जीवनीमें भी देख चुके हैं, किस तरह बगदाद पहुँचनेपर उनके हृदयमें

१. “अह्याउल्-उलूम”।

२. “कस्तास् मुस्ताफ़ीम्”।

३. “अब्दु इला-सबीले रब्बि-क बि'ल्-हिक्मते, ब'स्-मोअलति' ल-हस्नते व आदल्-हुम् बि'ल्-लबी हिपा अहू, सनो”।

धर्म (=मजहब) और बुद्धिका झगड़ा खड़ा हुआ, और तर्तूशीके शब्दोंमें वह "मजहबसे निकलनेवाला ही था।" किन्तु उन्होंने अपने भीतर बुद्धि और धर्ममें समन्वय (=समझौता) करनेमें सफलता पाई, उनके सूफीवाद, अधिकारिभेदवाद, लाक्षणिकव्याख्यावाद, इसी तरफ किये हुए प्रयत्न हैं। गजालीका यह प्रयत्न खतरोंमें खाली न था, इसका उदाहरण तो सजरके सामने उसकी तलबीके बयानमें देख चुके हैं। गजालीके जीवनहीमें उनको कीर्ति इस्लामिक जगत्में दूर दूरतक फैल गई थी। किस तरह उनके शिष्य मुहम्मद (इब्न-अब्दुल्लाह) तोमरतने स्पेन-मराकोके मुसलमानोंमें "गजाली संप्रदाय" फैलाने तथा एक नये मोहिदीन राजवंशकी स्थापनामें सफलता पाई, इसे हम आगे बतलानेवाले हैं, किन्तु तोमरतकी सफलताके पहिले गजालीके जीवनहीमें ५०० हिजरी (११०७ई०) में ऐसा मौका आया, जब कि स्पेनमें खलीफा अली (इब्न-यूसुफ) बिन्-बाशकीनकोंके हुक्मसे मरियामे गजालीकी पुस्तकों—खासकर "अह्याउल्-उलूम"—को बड़े मज्मेके सामने जलाया गया।

विरोधको देखते हुएभी गजालीने तै कर लिया था, कि बुद्धि और धर्मके झगड़ेमें उनकी क्या स्थिति होनी चाहिए—

"कुछ लोगोंका ख्याल है, कि बौद्धिक विद्याओं तथा धार्मिक विद्याओं में (अटल) विरोध है, और दोनोंका मेल कराना असम्भव है, किन्तु यह विचार कमसमझीके कारण पैदा होता है।"^१

"जो आदमी बुद्धिको तिलाजलि दे सिर्फ (अथ-) अनुगमनकी ओर लोगोंको बुलाता है, वह मूर्ख (=जाहिल) है, और जो आदमी केवल बुद्धि-पर भरोसा करके कुरान और हदीस (=पैगंबर-वचन) को पर्वा नहीं करता वह धमड़ी है। खबरदार! तुम इनमें एक पक्षके न बनना। तुम्हें दोनोंका समन्वय (=जामेअ) होना चाहिए, क्योंकि बौद्धिक विद्याएँ आहारकी तरह हैं, और धार्मिक विद्याएँ दवाकी तरह।"^२

१. "अह्याउल्-उलूम"।

२. वही।

बौद्धिक विद्याओंके प्रति यही उनके विचार थे, जिन्होंने ग़ज़ालीको यह लिखने के लिए मजबूर किया कि दर्शनके अंधशत्रु इस्लामके नादान दोस्त हैं—

“बहुत से लोग इस्लामकी हिमायतका अर्थ यह समझते हैं कि दर्शनके सभी सिद्धान्तोंको धर्मके विरुद्ध साबित किया जाये। लेकिन चूँकि दर्शनके बहुतसे सिद्धान्त ऐसे हैं, जो पक्के प्रमाणोंसे सिद्ध हैं, इसलिए जो आदमी उन प्रमाणोंसे अभिज्ञ है, वह उन सिद्धान्तोंको पक्का समझता है। इसके साथ जब उसे यह विश्वास दिलाया जाता है, कि ये सिद्धान्त इस्लामके विरुद्ध हैं, तो उन सिद्धान्तोंमें सन्देह होनेकी जगह, उसे खुद इस्लाममें सन्देह पैदा हो जाता है। इसके कारण इन नादान दोस्तोंसे इस्लामको सख्त नुकसान पहुँचता है।”

ग़ज़ालीके ये विचार सनातनी विचारोंके मुसलमानों तथा उनको हर वक्त भड़कानेके लिये तैयार मुल्लोंको अपना विरोधी बनानेवाले थे, इसे फिरसे कहने की जरूरत नहीं। तो भी ग़ज़ालीका प्रयत्न सफल हुआ, इसे उनके विरोधी इब्न-तैमियाके ये शब्द बतला रहे हैं—

“मुसलमान और आँखवाले (मुल्ले ?) लोग तर्क (=शास्त्रियों) के ढगको समझने आते थे। इस (तर्क) के प्रयोगका रवाज अबू-हामिद (ग़ज़ाली) के समयसे हुआ, उसने यूनानी तर्क शास्त्रके मन्तव्योंको अपनी पुस्तक—मुस्तस्फी—में मिला लिया।”

५—सामाजिक विचार

हो नहीं सकता था, कि ग़ज़ालीके जैसा उर्वर मस्तिष्क अपने विचारोंको दर्शन और धर्म तक ही सीमित रखता। यही उसके समाज-संबंधी विचारोंपर भी कुछ प्रकाश डालना चाहते हैं।

(१) राजतंत्र-संबंधी—ग़ज़ालीने इस्लामी साहित्यमें कबीलोंके भीतरकी सादगी, भाईचारा आदिके बहुतसे उदाहरण पढ़े थे, जब वह उनसे

अपने समकालीन राजाओंके आचरणसे मिलते थे तो उनके दिलमें अस-
न्तोषकी आग भड़के बिना नहीं रह सकती थी। इसीलिए गजालीने अपने
समयके राजतन्त्रपर कितनी ही बार चोटें की हैं। जैसे —

“हमारे समयमें सुल्तानोंकी जितनी आमदनी है, कुल या बहुत अधिक
हराम है, और क्यों हराम न हो? हलाल आमदनी तो ज़कात (=ऐच्छिक
कर) और लड़ाई-लूट (=गनीमतके माल) का पाँचवाँ हिस्सा (यही दो)
है। सो इन चीजोंका इस समयमें कोई अस्तित्व नहीं। सिर्फ जज़िया
(अनिवार्य कर) रह गया है, जिसे ऐसे जालिमाना ढंगसे वसूल किया जाता
है, कि वह उचित और हलाल नहीं रहता।”

गजालीने सुल्तानके पास न जानेकी शपथ ली थी, जिसे यद्यपि संजर-
की जबर्दस्तीके सामने झुककर एक बार तोड़नेकी नौबत आई, तो भी
गजाली इन सुल्तानोंसे सहयोग न रखनेको अपने ही तक सीमित न कर
दूसरों को भी वैसा ही करनेकी शिक्षा देते थे—

“आदमीको सुल्तानोंके दरबारमें पग-पगपर गुनाह (=पाप) करना
पड़ता है। पहिली ही बात यह है, कि शाही मकान बिल्कुल जबर्दस्तीके
जरिए बने होते हैं, और ऐसी भूमिपर पैर रखना पाप है। दरबारमें
पहुँचकर सिर झुकाना, हाथको बोसा (=चुम्बन) देना, और ज़ालिम-
का सम्मान करना पाप है। दरबारमें जरदोज़ीके पर्दे, रेशमी लिबास,
सोनेके बर्तन आदि जितनी चीजें आती हैं सभी हराम है और इनको देख
कर चुप रहना पाप है। आखिरमें बादशाहके तन-धनकी कुशलक्षेमके
लिए दुआ माँगनी पड़ती है, और यह पाप है।”

इसलिए गजालीकी सलाह है —

“आदमी इन सुल्तानों (=राजाओं) से इस तरह अलग-अलग रहे कि
कभी उनका सामना न होने पाये। यही करना उचित है, क्योंकि इसीमें
मंगल है। आदमीको यह विश्वास रखना फज्र है, कि इन (=सुल्तानों) के

अत्याचारके प्रति द्वेष रखे। आदमीको चाहिए कि न वह उनकी कृपा का इच्छुक हो, और न उनकी प्रसंसा करे, न उनका हाल-चार पूछे और न उनके संबंधियोंसे मेल-जोल-रखे।”

एक जगह गजालीके खिफिया असहयोगने चन्द शतोंके साथ कुछ सक्रियताका रूप भी लेना चाहा है:—

“सुल्तानों (=राजाओं) का विरोध करनेसे यदि देशमें फसाद (=खून-खराबी) होनेका डर हो, तो (वैसा करना) अनुचित है। किन्तु अगर सिर्फ अपनी जान-मालका सतरा हो, तो उचित ही नहीं बल्कि वह बहुत ही श्लाघनीय है। पुराने बुजुर्ग हमेशा अपनी जानको सतरे में डालकर स्वतंत्रताका परिचय देते थे, और सुल्तानों तथा अमीरोंको हर समय टोकते रहते थे। इस कामके लिए यदि कोई आदमी जानसे मारा जाता था, उसे सौभाग्यशाली माना जाता था, क्योंकि वह सहीबका दर्जा पाता था।”

यही तक नहीं उनके दिलमें यह भी ख्याल काम कर रहा था, कि ऐसे राज्योंको हटाकर एक आदर्श राज्य कायम किया जावे, जिसके शासक-में जहाँ एक ओर बद्ध कबीलेके सरदारकी सार्वनी तथा भाव्य हो, वहाँ दूसरी ओर उसमें अफलातूनी प्रजातन्त्रके नेता दार्शनिकों अथवा खुद गजाली जैसे सूफीके गुण हों। इस विचारको कार्यरूपमें परिणत करनेमें गजाली स्वयं तो असमर्थ रहे, किन्तु उनकी सलाहसे उनके शिष्य तोमरतने उसे कार्यरूपमें परिणत किया, यह हम अभी बतलानेवाले हैं।

(२) कबीलाशाही आदर्श—गजाली न व्यवहार-कुशल विचारक थे, न उनकी प्रकृतिमें साहस और जोशिम उठानेकी प्रवृत्ति थी। सुल्तानों-अमीरोंके दरबारसे वह तग थे, एक ओर सल्जूकी सुल्तान या बगदादके खलीफाके यहाँ जानेपर झुककर दोहरे शरीरसे सलाम फिर हाथपर चुंबन देना, दूसरी ओर अरबोंका पैगंबर मुहम्मदके जानेपर भी सम्मानार्थ

खड़ा न होना, गजालीके दिमागको सोचने पर मजबूर करता था। शायद गजाली स्वयं अमीरजादा या शाहजादा होते तो दूसरी तरहकी व्याख्या कर लिए होते; किंतु उन्हें अपने बचपनके दिन याद थे, जब कि भर्तृहरि' के शब्दोंमें —

“भ्रान्तं देशमनेकदुर्गंविषम प्राप्तं न किञ्चित् फलं,
त्यक्त्वा जातिकुलभ्रिमानमुचित सेवा कृता निष्फला ।
भुक्तं मानविर्वर्जित परगृहे साशकया काकवत् ।”

अनाथ गजालीने कितने ही दिन भूखो और कितनी ही जाड़ेकी रातें ठिठुरते हुए बिताई होगी। दूसरोंके दिए टुकड़ोंको खाते वक्त उन्होंने अच्छी तरह अनुभव किया होगा, कि उनमें कितना तिरस्कार भरा हुआ है। यद्यपि ३४ वर्षकी उम्र में पहुँचनेपर उन्हें वह सभी साधन सुलभ थे, जिनसे कि वह भी एक अच्छे अमीरकी जिन्दगी बिता सकते थे, किन्तु यहाँ वह उसी तरह मानसिक समझौता करनेमें सफल नहीं हुए जैसे धर्मवाद और बुद्धिवादके झगड़ेमें। उन्होंने पैगबर और उनके साथियों (सहाबा) के जीवनको पढ़ा था, उनकी सादगी, समानता उन्हें बहुत पसंद आई, और वह उसीको आदर्श मानते थे। उन्हें क्या पता था, प्रकृतिने लाखों सालके विकासके बाद मानवको कबीलेके रूप में परिणत होने का अवसर दिया था। अपनी बढ़ती आवश्यकता, सख्या, बुद्धि और जीवन-साधनोंने जमा होकर उसे अगली सीढ़ी सामन्तवादपर जानेके लिए मजबूर किया था। कबीलाशाही प्रभुत्वको हटाकर सामन्तशाही प्रभुत्व स्थापित करने-में हजारों वर्षों तक जो नर-संहार होता रहा, म्बाविया और अली अथवा

१. “वैराग्यशतक” ।

२. अनेक कठिन-कठोर वेश विदेशों में घूमा फिरा—धक्के खाए, जाति और कुलका अभिमान त्यागकर दूसरोंकी निष्फल सेवा की। मानाभिमान त्यागकर—कौओंकी तरहसे दूसरोंके यहाँ सशंक होकर जाया—अर्थात् दर दर ठोकरें खाता फिरा, किन्तु तो भी कुछ फल न मिला।

कबलाका झगड़ा भी उसीका एक अंश था, किन्तु बहुत छोटा नगण्यसा अंश। इतने संघर्षके बाद आगे बढ़े इतिहासके पहिएको पीछे हटाना प्रकृतिके लिए कितना असंभव काम था, यह गजालीकी समझमें नहीं आ सकते थे, इसीलिए वह असंभवके संभव होनेकी (करनेकी नहीं) लालसा रखता था।

उनके ग्रंथोंमें जगह-जगह उद्धृत बद्दू समाजकी निम्न घटनाएँ गजाली-के राजनीतिक आदर्शका परिचय देती हैं—

१. “एक बार अमीर म्वाविया (६६१-८० ई०) ने लोगोंकी वृत्तियाँ बन्द कर दी थीं। इस पर अबू-मुस्लिम खौलानीने भरे दरबारमें उठकर कहा—‘ऐ म्वाविया ! यह आमदनी तेरी या तेरे बापकी कमाई नहीं है’।”

२. “अबू-मूसाकी रीति थी, कि खुत्बा (=उपदेश) के वक्त खलीफा उमर (६४२-४४ ई०) का नाम लेकर उनके लिए दुआ करते थे। . . . जब्बाने ठीक खुत्बा देते वक्त ही खड़े होकर कहा—‘तुम अबू-बकरका नाम क्यों नहीं लेते, क्या उमर अबू-बकरसे बड़ा है?’ . . . (उमरने इस बातको सुनकर) जब्बाको मदीना बुलवाया। जब्बाने उमरसे पूछा—‘तुमको क्या हक था, कि मुझे यहाँ बुलवाते?’ . . . फिर उसने (अबू-मूसाकी खुशामद वाली) सब बात ठीक-ठीक बतलाई। उमर रोने लगे, और बोले—‘तुम सचपर हो, मुझसे कसूर हुआ, माफ करना’।”

३. “हारून और सफियान सोरीमे बचपनकी दोस्ती थी। जब हारून वगदादमे खलीफा (७८६-८०९ ई०) बना तो सब लोग उसको बधाई देने आए, किन्तु सफियान नहीं आया। हारूनने स्वयं सफियानसे मिलनेकी इच्छा प्रकट की, लेकिन उसने पर्वा न की, अन्तमें हारूनने सफियानको पत्र लिखा—

“मेरे भाई सफियान, . . . तुमको मालूम है कि भगवान् ने सभी मुसलमानोमे भाईका संबंध कायम किया है। अब भी मेरे और तुम्हारे बीच पहिलेके सवध बैसे ही हैं, मेरे सारे दोस्त मेरी खिलाफतके लिए वधाई देने मेरे पास आए और मैंने उन्हें बहुमूल्य इनाम दिये। अफसोस है कि, आप अब तक नहीं आए। मैं खुद आता, लेकिन यह खलीफाकी शानके खिलाफ है। कुछ भी हो अब अवश्य तमारीफ लाइये।”

सफ़ियानने पत्रको न पढ़कर फेंक दिया और कहा कि मैं इसे हाथ नहीं लगाना चाहता, जिसे कि जालिम (=राजा) ने छुआ है। फिर उसी पत्रकी पीठपर यह जवाब दूसरेसे लिखवाया—

"बदा निर्बल सफ़ियानकी ओरसे धनपर लट्टू हासूनके नाम। मैंने पहिले ही तुझे सूचित कर दिया था, कि मेरा तुझसे कोई संबंध नहीं। तूने अपने पत्रमें स्वयं स्वीकार किया है, कि तूने मुसलमानोंके कोषागार (=बैतु'ल्-माल)के रुपयेको ज़रूरतके बिना अनुचित तौरसे खर्च किया। इसपर भी तुझको सन्तोष नहीं हुआ, और चाहता है, कि मैं कयामतमें (=अन्तिम न्यायके दिन) तेरी फज़ूलखर्चीकी गवाही दूं। हासून! तुझको कल खुदाके सामने जवाब देनेके लिए तैयार रहना चाहिए। तू तस्तपर (बैठकर) इजलास करता है, रेशमी लिबास पहिनता है। तेरे दर्वाज-पर चौकी-पहरा रहता है। तेरे अफसर स्वयं शराब पीते हैं, और दूसरोको शराब पीनेकी सजा देने हैं, खुद व्यभिचार करते हैं, और व्यभिचारियों-पर रोब जारी करते हैं। खुद चोरी करते हैं, और चोरोंका हाथ काटते हैं। पहिले इन अपराधोंके लिए तुझको और तेरे अफसरोंको सजा मिलनी चाहिए, फिर औरोंको। अब फिर कभी मुझको पत्र न लिखना।"

"यह पत्र जब हासूनके पास पहुँचा, तो वह (आत्मग्लानिके मारे) चीख उठा, और देर तक रोता रहा।"

गज़ाली एक ओर दार्शनिक उद्धानकी आजादी चाहता था, दूसरी ओर कबीलाशाहीकी सादगी और समानता—कहाँ कबीलाशाही और कहाँ स्यालकी आजादी।

(३) इस्लामिक पंथोंका समन्वय—इस्लामके भीतरी सम्प्रदायों के झगड़ोंको दूर करना गज़ालीके अपने उद्देश्योंमें था। दर्शनमें उनके जबर्दस्त विरोधी रोश्दका कहना है—

"गज़ालीने अपनी किताबोंमें सम्प्रदायोंमेंसे किसी खास सम्प्रदायको

नहीं दूषा है। बल्कि (यह कहना चाहिए कि) वह अश्वरियोंके साथ अश्वारी, सूफ़ियोंके साथ सूफी और दार्शनिकोंके साथ दार्शनिक है।”

ग़ज़ालीके वक्त इस्लाम सिन्ध और काश्गरसे लेकर मराको और स्पेन तक फैला हुआ था, इस विस्तृत भूखंडपर इस्लामसे भिन्न धर्म खतम हो गए थे, या उनमें इस्लामसे आँख मिलानेकी शक्ति नहीं रह गई थी। किन्तु खुद इस्लामके भीतर बीसियों सम्प्रदाय पैदा हो गए थे। इनमे सबसे ज्यादा जोर तीन फ़िकोंका था—अश्वारी, हंबली और बातनी (=शीआ)। इन सम्प्रदायोंका प्रभाव सिर्फ़ धार्मिक क्षेत्र तक ही सीमित न था, बल्कि उन्होंने शासनपर अपना अधिकार जमाया था। स्पेनमें हंबली सम्प्रदायके हाथमे धार्मिक राजनीतिकशक्ति थी। बातनी (= शीआ) मिश्रपर अधिकार जमाए हुए थे। खुरासान (पूर्वी ईरान) से इराक तक अश्वरियोंका बोलबाला था। बातनी चूँकि शीआ थे, इसलिए उनके विरुद्ध अली-म्वावियाके समयसे मुलगाई आग अब भी यदि बाँध-बाँध कर रही थी, तो कोई आश्चर्य नहीं; किन्तु ताज्जुब तो यह था, कि अश्वारी और हंबली दोनों सुन्नी होनेपर भी एक दूसरेके खूनके प्यासे रहते थे। शरीफ़ अबुल्-कासिम (४७५ हिजरी या १०८२ ई०) बहुत बड़ा उपदेशक था। महामंत्री निजामुल्मुल्कने उसे बड़े सम्मानके साथ निजामिया (बग-दाद) का धर्मोपदेष्टा बनाया था। वह मस्जिदके मेंबर (=धर्मासन)-से खुले आम कहता था कि हंबली काफ़िर हैं। इतनेहीसे उसे सन्तोष नहीं हुआ, बल्कि उसने महाजजके घरपर जाकर ऐसी ही बातें की, जिसपर भारी मारकाट मच गई। अल्प असंलन् सल्जूकी (१०६२-७२ ई०)के शासनकालमे शीओं और अश्वरियोंपर मुद्दतों मस्जिदके धर्मासनसे लानत (धक्कार) पड़ी जाती थी। निजामुल्-मुल्क जब महामंत्री हुआ तो उसने अश्वरियोंपर पड़ी जानेवाली लानतको तो बंद कर दिया, किन्तु शीआ बेचारोंकी वही हालत रही। अबू-इस्हाक शीराज़ी बगदादकी विद्वन्मंडलीके सरताज थे, और वह भी हंबलियोंको बुरा-भला कहना अपना फर्ज समझते थे, इसकी ही वजहसे एक बार बगदादमें भारी मारकाट मच गई थी।

जहाँ जिस सम्प्रदायका जोर था, वहाँ दूसरेको “दशननमें जीभ बेचारी।” बनकर रहना पड़ता था। इब्न-असीर मौतज्जला-सम्प्रदायका प्रधान नेता और भारी विद्वान् था, उसकी मृत्यु ४७८ हिजरी (१०८५ ई०) में हुई। अपने सम्प्रदाय-विरोधियोंके डरके मारे पूरे पचास साल तक वह घरसे बाहर नहीं निकल सका था। इन झगडों, खून-खराबियोंकी जड़को बुरा कहते हुए गजाली लिखते हैं—

“(धार्मिक) विद्वान् बहुत सख्त हठधर्मी दिखलाते हैं, और अपने विरोधियोंको घृणा और बेइज्जतीकी नजरसे देखते हैं। यदि यह लोग विरोधियोंके सामने नमी, मुलायमियत और प्रेमके साथ काम लेते, और हितैषीके तौरपर एकान्तमें उन्हें समझाते, तो (ज्यादा) सफल होते। लेकिन चूँकि अपनी शान-शौकन (जमाने)के लिए जमानकी जरूरत है, जमात बाँधनेके लिए मजहबी जोश दिखलाना तथा अपने सम्प्रदाय-विरोधियोंको गाली देना जरूरी है, इसलिए विद्वानोंने हठधर्मीको अपना हथियार बनाया है, और इसका ही नाम धर्म-प्रेम तथा इस्लाम-विरोध-परिहार रखा है, हालाँकि यह बस्तुन लोगोंको तबाह करना है।”

पैगंबर मुहम्मदके मर्हते कभी निकला था—“मेरे मजहबमें ७२ फिर्के (—सम्प्रदाय) हो जायेंगे, जिनमेंसे एक स्वर्गगामी होगा, बाकी सभी नरक-गामी।” इस हदीस (—पैगंबर-वाक्य)का लेकर भी हर सम्प्रदाय अपनेको स्वर्गगामी और दूसरोंको नरक-गामी कहकर कटुता पैदा करता था। गजालीने इस्लामके इस भयकर गूहकलहको हटानेके लिए एक ग्रंथ “तफ्फा जैन्ल्-इस्लाम व'ज-न्यका” इस्लाम और जिन्दीकी (नास्तिकी)का भेद लिखा है, जिसमें वह इस हदीसपर अपनी राय इस तरह देते हैं—

“हदीस सही है, लेकिन इसका यह अर्थ नहीं कि वह (बाकी ७२ फिर्के वाले) लाज काफिर हैं, और सदा नरकमें रहेंगे। बल्कि इसका असली अर्थ यह है, कि वह नरकमें . . . अपने पापकी मात्राके अनुसार . . . रहेंगे।”

१. “अह्याउल-उलूम”।

गजालीने अपनी इस पुस्तकमें काफिर (नास्तिक) होनेके सभी लक्षणोंसे इन्कार करके कहा, कि काफिर वही है, जो मुसलमान नहीं है, और “वह सारे (आदमी) मुसलमान हैं जो कल्मा (‘अल्लाहके सिवाय दूसरा ईश्वर नहीं, मुहम्मद अल्लाहका भेजा हुआ है’) पढ़नेवाला है, और मुसलमान होनेके माते सभी भाई-भाई हैं। इन सम्प्रदायोंका मतभेद है, उसका मूल इस्लामसे कोई सम्बन्ध नहीं, वह गौण और बाहरी बातें हैं।”

गजालीने अपनी इस उदारचयताको मुसलमानों तकही सीमित नहीं रखा बल्कि उन्होंने लिखा है—

“बल्कि मैं कहता हूँ कि हमारे समयके बहुतसे तुर्क तथा ईसाई रोमन लोग भी भगवान्‌के कृपापात्र होंगे।”

इस प्रयत्नका फल गजालीको अपने जीवनमें ही देखनेको मिला। अशूरियों और हबलियोंके झगड़े बहुत कुछ बंद हो गए। बगदादके शीअों और सुन्नियोंमें ५०२ हिजरी (११०९ ई०) में सुलह हो गई, और वह आपसी मार-काट बन्द हो गई, जिससे राजधानीके मुहल्लेके मुहल्ले बर्बाद हो गए थे।

६ - गजाली के उत्तराधिकारी

अपनी पुस्तकोंकी भाँति गजालीके शिष्योंकी भी भारी संख्या थी, जिनमें कितने ही इस्लामके धार्मिक इतिहासमें खास स्थान रखते हैं, पाठकों के लिए अनावश्यक समझकर हम उनके नामोंकी सूची देना नहीं चाहते। गजालीकी शिक्षाका महत्त्व इसीसे समझिए कि मुसलमानोंकी भारी संख्या आज भी उन्हें ही अपना नेता मानती है। हाँ, उनके एक शिष्य तोमरतके बारेमें हम आगे लिखनेवाले हैं, क्योंकि उसने अपने गुरुके धर्म-मिश्रित राजनीतिक स्वप्नको साकार करनेमें कुछ हद तक सफलता पाई।

१. “ला इलाह इल्लल्लाह मुहम्मदुन-रसूलल्लाह” ।

२. “तफ़्क़ा वेनु’ल-इस्लाम ब’ब-जिन्ना” ।

अध्याय ७

स्पेनके इस्लामी दार्शनिक

§१. स्पेन की धार्मिक और सामाजिक अवस्था

१ - उमैय्या शासक

जिस वक्त इस्लामिक अरबोंने पूर्वमे अपनी विजय-यात्रा शुरू की थी, उसी समय पश्चिमकी ओर—खासकर पड़ोसी मिश्रपर—भी उनकी नजर जानी जरूर थी। मिश्रके बाद पश्चिमकी ओर आगे बढ़ते हुए वह तूनिस् और मराको (=मराकश) तक पहुँच गए। पैगंबरके देहान्त हुए एक सौ वर्ष भी नहीं हुए थे, जब कि ९२ हिजरी (७०६ ई०) में तारिक (इब्न-जियाद) लेसीने १२ हजार बर्बरी (=मराको-निवासी) सेनाके साथ स्पेनपर हमला किया। स्पेनपर उस वक्त एक गॉथिक वंशका राज्य था, जो दो हजार वर्षसे शासन करता आ रहा था—जिसका अर्थ है, वह समयके अनुसार नया होनेकी क्षमता नहीं रखता था। किसानोंकी अवस्था दयनीय थी, जमींदारोंके जुल्मोंका ठिकाना न था। दासता-प्रथाके कारण लोगोंकी दशा और असह्य हो रही थी—किसानों और दासोंके बच्चे पैदा होते ही जमींदारों और फौजी अफसरोंमें बाँट दिये जाते थे। जनता इस जुल्मसे नाहि-नाहि कर रहा थी, जब कि तारिककी सेना अफ्रीकाके तटसे झलकर समुद्रके दूसरे तटपर उस पहाड़ीके पास उतरी जिसका नाम पीछे जङ्गल-तारिक (=स्पारिककी पहाड़ी) पड़ा, और जो बिगड़कर आज जिब्राल्टर बन गया है। राजा रोद्रिकने तारिकका सामना करना चाहा,

किन्तु पहिली ही मूठभेड़में उसकी ऐसी हार हुई, कि निराश हो रोद्रिक नदीमें डूब मरा। दूसरे साल अफ्रीकाके मुसलमान गवर्नर मूसा-बिन्-नसीर-ने स्वयं एक बड़ी फौज लेकर स्पेनपर चढ़ाई की, स्पेनमें किसीकी मजाल नहीं थी, कि इस नई ताकतको रोकता। तो भी मुल्कमें थोड़ी बहुत अशान्ति घर्म और जातिके नाम पर कुछ दिनों तक और जारी रही। किन्तु तीन चार सालके बाद प्रायः सारा स्पेन मुसलमानोंके हाथमें आ गया—“जायदादें मालिकोंको वापस की गई, मजहबों स्वतन्त्रताकी घोषणा की गई। दूसरी जातियोंको अपने धार्मिक कानूनके अनुसार जातीय मुकदमोंके फैसलेकी इजाजत दी गई।” मूसाका बेटा अब्दुल्-अजीज स्पेनका पहिला गवर्नर बनाया गया।

इमके कुछ ही समय बाद उनी-उमैय्याके शासनपर प्रहार हुआ। उसकी जगह अब्दुल्-अब्बासने अपनी सत्तानत कायम की, और उमैय्या खान्दानके राजकुमारोंको चुन-चुनकर मौतके घाट उतारा। उसी समय (७५० ई० ?) एक उमैय्या राजकुमार अब्दुर्रहमान दाखिल भागकर स्पेन आया और उसने स्पेनको उमैय्यावंशके हाथसे जानेसे रोक दिया। अब्दुर्रहमान दमिश्क-के सांस्कृतिक बायुमडलमें पला था, इसलिए उसके शासनमें स्पेनने शिक्षा और संस्कृतिमें काफी उन्नति की, और पश्चिमके इस्लामिक विद्वानोंने पूर्वसे संबन्ध जोड़ना शुरू किया।

जब तक इस्लाम मराको तक रहा, तब तक अरबोंका सम्बन्ध वहीँके बर्बर लोगोंसे था, जो कि स्वयं बद्दुओंसे बेहतर अवस्थामें न थे। किन्तु स्पेनमें पहुँचनेपर वही स्थिति पैदा हुई, जो कि बगदाद जाकर हुई थी। दोनों ही जगह उसे एक पुरानी संस्कृत जातिके सपर्कमें आनेका मौका मिला। बगदादमें अरबोंने ईरानी बीबियोंके साथ ईरानी सम्प्रदायसे विवाह किया, और स्पेनमें उन्होंने स्पेनिश स्त्रियोंके साथ रोमन-सम्प्रदायके साथ। इसका परिणाम भी वही होना था, जो कि पूर्वमें हुआ। अभी उस परिणामपर लिखनेसे पहिले ऐतिहासिक भित्तिको जरा और विशद कर देनेकी जरूरत है।

स्पेनपर उमैय्योंका राज्य ढाई सौ सालसे ज्यादा (७५६-१०३१ ई०) रहा। स्पेनिश उमैय्योंका बैभव सूर्य तृतीय अब्दुर्रहमान (९१२-६१ ई०)के शासनकालमें मध्याह्नपर पहुँचा था। इसीने पहिले पहिल खलीफाको पदवी धारण की थी। उसके बाद उसका पुत्र हकम द्वितीय (९६१-७६ ई०)ने भी पिताके बैभवको कायम रखा। धन और विद्या दोनोंमें अब्दुर्रहमान और हकमका शासनकाल (९१२-७६ ई०) पश्चिमके लिए उसी तरह बैभवशाली था, जिस तरह हारून मामूनका शासनकाल (७८६-८३३ ई०) पूर्वके लिए। हाँ, यह जरूर था कि स्पेनके मुसलमानी समाजमें अपने पूर्वज या अब्बासियो द्वारा शासित समाजकी अपेक्षा विद्यानुरागके पीछे सारा समय बितानेवालोंकी अपेक्षा कमाऊ लोग ज्यादा थे। अब्दुर्रहमानकी प्रजामें ईसाइयोके अतिरिक्त यहूदियोंकी सख्या भी शहरोंमें पर्याप्त थी। कैसर हृदियनने विजन्तीनसे देशनिकाला देकर पाँच लाख यहूदियोंको स्पेनमें बसाया था। ईसाई शासनमें उन्हें दबाकर रखनेकी कोशिश की जाती थी, किन्तु इस्लामिक राज्य कायम होनेपर उनके साथ बेहतर बर्ताव होने लगा, और उन्होंने भी देशकी बौद्धिक और सांस्कृतिक प्रगतिमें भाग लेना शुरू किया। स्पेनके यहूदियोंका भी धार्मिक केन्द्र बगदादमें था, जहाँ सर्कार-दर्बारमें भी यहूदी हकीमों और विद्वानोंका कितना मान था, इसका जिक्र पहिले हो चुका है। स्पेनमें पहिलेमें भी रोमन-कैथलिक जैसे धार्मिक सकीर्णताके लिए कुख्यात सम्प्रदायका जोर था। मुसलमान आए, तो अरब और अर्ध-अरब इतनी अधिक संख्यामें आकर बस गए कि स्पेनके शहरो और गाँवोंमें अरबी भाषा आम बोल चाल हो गई। ये अरब पूर्वके साम्प्रदायिक मतभेदोंको देखकर नहीं चाहते थे कि वहाँ दूसरे सम्प्रदाय सर उठाये। उन्होंने हंबली सम्प्रदायको स्वीकार किया था, जिसमें कुरानका वही अर्थ उन्हें मजूर था, जो कि एक साधारण बद्ध समझता है। ईसाइयो और अरबोंकी इस पक्की किलाबंदीमें यदि कोई दरार थी, तो यही यहूदी थे, जिनका संबंध बगदाद जैसे “बायु बह चौआई” वाले विचार-स्वातन्त्र्य केन्द्रसे था। ये लोग चुपकेचुपके दर्शनकी पुस्तकोंको

पढ़ते और प्रचार करते थे। इनके अतिरिक्त कितने ही प्रतिभाशाली मुसलमान भी "निषिद्ध फल" के खानेके लिए पूर्वकी सैर करने लगे। अब्दुर्रहमान बिन-इस्माइल ऐसे ही लोगोंमें था, जिसने पूर्वकी यात्रा की, और ईरानके साबी विद्वानोंके पास रहकर दर्शनकी शिक्षा ग्रहण की। इसीने लौटकर पहिले-पहिल पवित्र-सभ (अखवानुस्सफ़ा)-ग्रन्थावलीका स्पेनमें प्रचार किया। यह ४५८ हिजरी (१०६५ ई०)में मरा था।

२ — दर्शन का प्रथम प्रवेश

हकम द्वितीय स्पेनका हारून था। उसे विद्यासे बहुत प्रेम था, और दार्शनिकोंकी वह खास तौरसे बहुत इज्जत करता था। उसे पुस्तकोंके संग्रहका बहुत शौक था। दमिश्क, बगदाद, काहिरा, मवं, बुखारा तक उसके आदमी पुस्तकोंकी खोजमें छुटे हुए थे। उसके पुस्तकालयमें चार लाख पुस्तकें थी। इस पुस्तकालयका प्रधान पुस्तकाध्यक्ष अल्-हक्बी बयान करता है कि पुस्तकालयकी ग्रंथ सूची ४४ जिल्दों—प्रत्येक जिल्दमें बीस पृष्ठ—में लिखी गई थी। हकमको पुस्तकोंके जमा करनेका ही नहीं पढ़नेका भी शौक था, पुस्तकालयकी शायद ही कोई पुस्तक हो जिसे उसने एक बार न पढ़ा हो, या जिसपर हकमने अपने हाथसे ग्रंथकारका नाम, मृत्युकाल आदि न लिखा हो; उसका दर्शनकी पुस्तकोंका संग्रह बहुत जबरदस्त था।

हकमके मरने (९७६ ई०) के बाद उसका बारह सालका नाबालिग बेटा हश्शाम द्वितीय गद्दीपर बैठा, और काजी भसूर इब्न-अबीआमर उसका वली मुकर्रर हुआ। आमरने हश्शामकी माँको अपने काबूमें करके दो सालोंमें पुराने अफ़सरों और दरबारियोंको हटाकर उनकी जगह अपने आदमियोंको भर दिया। और फिर हश्शामको नाममात्रका बादशाह बनाते हुए उसने अपने नामके सिक्के जारी किए, खुत्बे (मस्जिदमें शुरुके उपदेश) अपने नामसे पढ़वाने शुरू किए; देशके लोग और बाहरवाले भी आमरको खलीफा समझने लगे थे। आमरने तलवारसे यह शक्ति

नहीं प्राप्त की, बल्कि यह उसकी चालबाजियोंका पारितोषिक था। इन्हीं चालबाजियोंमें एक यह भी थी कि वह अपनेको मजहबका सबसे जबरदस्त भक्त जाहिर करता था। "उसने (इसके लिए) आलिमों और फकीहों (=मीमांसकों)का एक जलसा बुलाया। एक छोटेसे भाषणमें उनसे प्रश्न किया कि तुम्हारे ख्यालमें दर्शन और तर्कशास्त्रकी कौन-कौनसी पुस्तकें देशमें फैलकर भोले-भाले मुसलमानोंके ईमानको खराब कर रही हैं। स्पेनके मुसलमान अपनी मजहबी हठधर्मीके लिए मशहूर ही थे, दर्शनसे उन्हें हमेशा टकराना पड़ता था। इन लोगोंने तुरन्त प्रचारके लिए निषिद्ध पुस्तकोंकी एक लंबी सूची तैयार करके इन्-अबी-आमरके सामने रखी। आमरने उन्हें बिदा कर दर्शनकी पुस्तकोंको जलानेका हुक्म दिया।"^१

हकमका बहुमूल्य पुस्तकालय बानकी बातमें जलकर राख हो गया; जो पुस्तकें उस वक्त जलनेसे बच गईं वह पीछे (१०१३ ई०) बर्बरोंके गृह-युद्धमें जल गईं। हकमके शासनमें दार्शनिकोंको बहुत बड़े-बड़े दर्जे मिले थे, यह कहनेकी जरूरत नहीं कि आमरने उन्हें पहिले ही वृषकी मक्खीकी तरह निकाल फेंका। खैरियत यही थी कि आमर यहूदियोंका कत्ल-आम नहीं कर सकता था, जिससे और जबतक वह स्पेन (यूरोप)की भूमिपर थे, तबतक दर्शनका उच्छेद नहीं किया जा सकता था।

३—स्पेनिश यहूवी और दर्शन

दसवीं सदीमें स्पेनकी राजधानी कादोवा (—कर्नवा)की आबादी दस लाखसे ज्यादा थी, और पश्चिममें उसका स्थान वही था, जो कि पूर्वमें बग-दादका। वहां स्पेन और मराकोके ही नहीं यूरोपके नाना देशोंके गैर-मुस्लिम विद्यार्थी भी विद्या पढ़ने आया करते थे—यह कहनेकी जरूरत

१. "इन्-रोश" (मुहम्मद यूनुस् अन्सारी फिरंगीमहली), पृष्ठ २७ से उद्धृत।

नहीं कि इस बकलकी सम्य दुनियाके पश्चिमादर्श (पश्चिमी एसिया और यूरोप)की सांस्कृतिक भाषा अरबी थी, उसी तरह जैसे कि प्रायः सारे पूर्वादर्श (भारत, जावा, चम्पा, आदि)की संस्कृत। अरबी और इब्रानी (यहूदियोंकी भाषा) बहुत नजदीककी भाषाएँ हैं, इसलिए यहूदियोंकी ओर भी सुभीता था। दर्शनके क्षेत्रमें यहूदियोंका पहिलेसे भी हाथ था, किन्तु जब हकम द्वितीयन अपने समयके प्रसिद्ध दार्शनिक हकीम हुस्दा बिन-इस्हाकको अपना कृपा-पात्र बनाया, तबसे उन्होंने दर्शनके अंठेकी ओर आगे बढ़ानेकी जहोजहूद शुरू की। इब्न-इस्हाकने जब पहिले-पहिल अरस्तूके दर्शनका प्रचार करना शुरू किया, तो यहूदी धर्माचार्योंने फतवा निकालकर मुसालफत करनी चाही, किन्तु वह बकार गई, और ग्यारहवीं सदी पहुँचते पहुँचते अरस्तू स्पेनके यहूदियोंका अपना दार्शनिक-ना बन गया।

(१) इब्न-जिब्रोल (१०२१-७० ई०) — जिब्रोल माल्लाके एक यहूदी परिवारमें पैदा हुआ था। यह स्पेनका सत्तग बड़ा और मशहूर दार्शनिक था। जिब्रोलका प्रसिद्ध दार्शनिक पुस्तक 'यन्बू'उ'ल्-हयात' है। इसके दार्शनिक विचार थे—दुनियामे दो परस्पर-विरोधी शक्तियाँ हैं भूत (मूल प्रकृति या हेबला) और आत्मा (=विज्ञान) या 'आकीर'। लेकिन यह दो वस्तुएँ वस्तुतः एक परमसामान्य (परमतत्त्व) के भीतर हैं, जिसे जिब्रोल सामान्यभूत (या सामान्यप्रकृति) कहता है। जिब्रोलके इस विचारको रोशने और विकसित किया है।

(२) दूसरे यहूदी दार्शनिक—जिब्रोलके बाद दूसरा बड़ा यहूदी दार्शनिक मूसा बिन मामून हुआ जिसका जन्म ११३५ ई०में कार्दोवामे हुआ था। यह एक प्रतिभाशाली विद्वान् था। तोमरतके उत्तराधिकारी अब्दुल्मोमिनने जब स्पेनपर अधिकार करके दर्शनके उत्पादन-क्षेत्र यहूदियोंपर गजब डाला, तथा देशनिकाला देना शुरू किया, तो मूसा मिश्र चला गया, जहाँ मिश्रके सुल्तान सलाहूद्दीनने उसे अपना (राज-) वैद्य बना लिया और वहीं ६०५ हिजरी (१२१२ ई०) में उसकी मृत्यु हुई।

कोई-कोई विद्वान् मूसाको रोस्दका शिष्य कहते हैं।

मूसाके बाद उसका शिष्य तथा दामाद यूसुफ-बिन्-यह्या एक अच्छा दार्शनिक हुआ।

स्पेनिश यहूदी दर्शनप्रेमियोंकी सख्या घटनेकी जगह बढ़ती ही गई, किन्तु अब रोस्द-सूर्यके उग आनेपर वह टिमटिमाते तारे ही रह सकते थे।

४—मोहिदीन शासक

ग्यारहवीं सदीमें उमैय्या शासक इस अवस्थामे पहुँच गए थे, कि देश-की शक्तिको कायम रखना उनके लिए मुश्किल हो गया। फलतः सल्तनत-में छोटे-छोटे सामन्त स्वतंत्र होने लगे। वह समय नजदीक था, कि पड़ोसी ईसाई शासक स्पेनकी सल्तनतको खतम कर देते, इसी वक्त समुद्रके दूसरे (अफ्रीकी) तटके बंबरोने १०१३ ई० मे हमला किया और कार्दोवाको जलाया, बर्बाद किया। इसके बाद उन्होंने मराकोमे एक सल्तनत कायम की जिसे ताशकीन (मुल्समीन) कहते हैं। अली (बिन्-यूसुफ) ताशकीन (— ११४७ ई०) बशका अन्तिम बादशाह था, जब कि एक दूसरे राजवंश—मोहिदीन—ने उसकी जगह ली।

(१) मुहम्मद बिन्-तोमरत (मृ० ११४७ ई०)—मोहिदीन शासन-का संस्थापक मुहम्मद (इब्न-अब्दुल्लाह) बिन्-तोमरत मराकोके बंबरी कबीले मस्मूदीमे पैदा हुआ था। उसका दावा था कि हमारा वंश अलीकी सन्तानमेसे है। देशमे उपलब्ध शिक्षाको समाप्त कर वह पूर्वकी ओर आया और वहाँ जिन विद्वानोंसे उसने शिक्षा ग्रहण की, उनमे गज्जालीका प्रभाव उसपर सबसे ज्यादा पड़ा। गज्जालीके पास वह कई साल रहा, और इस समय इस्लाम और खासकर स्पेनकी इस्लामी सल्तनतकी दुरवस्थापर गुरु-चेलोमे अकसर चर्चा हुआ करती थी। गज्जाली भी एक धर्म-राजनीतिक सल्तनतका स्वप्न देख रहे थे, और इधर तोमरत भी उसी मर्जका मरीज था। इतिहास-दार्शनिक इब्न-खल्दून इस बारेमें लिखता है—

“जैसाकि लोगोंका ख्याल है, वह (तोमरत) गज्जालीसे मिला, और

उससे अपनी योजनाके बारेमें राय ली। ग़ज़ालीने उसका समर्थन किया, क्योंकि वह ऐसा समय था, जबकि इस्लाम सारी दुनियामें निर्बल हो रहा था, और कोई ऐसा सुल्तान न था, जो कि सारे पंच (मुसलमानों)को संगठित कर उसे कायम रख सके। किन्तु ग़ज़ालीने (अपनी सहमति तब प्रकट की, जब कि उसने, पूछकर जान लिया कि उसके पास उतना साधन और जमात है, जिसकी सहायतासे अपनी शक्ति और रक्षाका प्रबन्ध कर सकता है।”

ग़ज़ालीके आशीर्वादसे उत्साहित हो तोमरत देशको लौटते हुए मिश्रमें पहुँचा। काहिरामें उसके उत्तेजनापूर्ण व्याख्यानोंसे ऐसी अशान्ति फैली, कि हुकूमतने उसे शहरमें निकाल दिया। सिकन्दरियामें चन्द दिनों रहनेके बाद वह तूनिस् होता मराको पहुँचा। तोमरत पक्का घमान्ब था, उसके सामने जरासी भी कोई बात शरीअतके विरुद्ध होती दिखाई पड़ती, कि वह आपेसे बाहर हो जाता। मराकोके बर्र कबीलोंमें काफी बद्धुहयत मौजूद थी, इसलिए उनके बास्ते यह आदर्श मुस्ला था, इसमें सन्देह नहीं। बोड़े ही समयमें ग़ज़ालीके शागिर्द, बगदादसे पढ़कर लौटे इस महान् मौलवीकी चारों ओर ख्याति फैल गई। वह बादशाह, अमीर, मुस्ला सबके पीछे लट्ठ लिए पड़ा था; और इसके लिए वहाँ बहुत मसाला मौजूद था। मुत्समीन (ताशकीन) खान्दानमें एक अजब रवाज था, उनकी औरतें खुले मुँह फिरती थीं, किन्तु मर्द मुँहपर पर्दा डालकर चलते थे। व्यवहार आम था, भले घरोंकी बहु-बेटियोंकी इज्जत फौजके लोगोंके भारे नहीं बचती थी—शहरोंमें यह सब कुछ खुलमखुल्ला चल रहा था। शराब खुले आम बिकती थी। मामला बढ़ते देख मुत्समीन सुल्तान् अली बिन-ताशकीन ने तोमरत-के साथ शास्त्रार्थ करनेके लिए विद्वानोंकी एक सभा बुलाई। शास्त्रार्थ-में तोमरतकी जीत हुई, बादशाहने उसके विचारोंको स्वीकार किया।

१. इब्न-सल्जुन, जिल्द ५, पृष्ठ २२६ २. स्मरण रहे वही अली बिन-ताशकीन् था, जिसने ग़ज़ालीकी मुस्लकोंको जकड़ाया था।

इसपर दरबारवाले दुश्मन बन गए, और तोमरतको भागकर अम्साम्बा नामक बर्बरी कबीलेके पास शरण लेनी पड़ी। यहाँसे उसने अपने मतका प्रचार और अनुयायियोंको सैनिक ढगपर सगठित करना शुरू (११२१ ई०) किया। इसी समय अब्दुल्मोमिन उसका शागिर्द बना। तोमरत अपने जीवनमें अपने विचारोंके प्रचार तथा लोगोंके सगठनमें ही लगा रहा, उसे बाद कबीलोंके सगठनसे ज्यादा सफलता नहीं हुई, किन्तु उसके मरनेके बाद उसका शागिर्द अब्दुल्-मोमिन उसका उत्तराधिकारी हुआ, जिसने ५४२ हिजरी (११४७ ई०) में मराकोपर अधिकार कर मुल्समीनकी सल्तनतको खतम कर दिया।

(२) अब्दुल्-मोमिन (११४७-६३ ई०)—तोमरत अपनेको मोहिद (अद्वैतवादी) कहता था, इसलिए, उसका सस्थापित शासन मोहिदी (मोहिदीन) का शासन कहा जाने लगा, और अब्दुल्-मोमिन मोहिदीनका पहला सुल्तान था। अब्दुल्मोमिन कुम्हारका लडका था, और सिर्फ अपनी योग्यता और हिम्मतसे तोमरतके मिशनको सफल करनेमें समर्थ हुआ था। मराकोमें इस तरह उसने अपना राज्य स्थापित कर तोमरतकी शिक्षाके अनुसार हुकूमत चलानी शुरू की। इसकी खबर उस पार स्पेनमें पहुँची। स्पेनकी सल्तनत टुकड़े-टुकड़ेमें बँटी हुई थी। इन छोटो-छोटे सुल्तानोंकी विलासिता और जुल्मसे लोग तग थे, उन्होंने स्वयं एक प्रतिनिधि मंडल अब्दुल्मोमिनके पास भेजा। अब्दुल्मोमिनने उसका बहुत स्वागत किया, और आश्वासन देकर लौटाया। थोड़े ही समय बाद अब्दुल्मोमिनने स्पेनपर हमला किया, और स्पेनको भी मराकोकी सल्तनतमें मिला लिया।

तोमरतने अपनेको अश्वरी घोषित किया था, इसलिए अब्दुल्मोमिनने भी उसे सरकारी पथ घोषित किया, लेकिन यह अश्वरी पथ ग़ज़ालीकी शिक्षामें प्रभावित था, इसलिए दर्शनका अन्धा दुश्मन नहीं बल्कि बुद्धिकी कदर करता था। यद्यपि उसके शासनके आरम्भिक दिनोंमें सख्तीके कारण कितने ही यहूदियों और उनके दार्शनिकोंको देश छोड़कर भागना पड़ा था, किन्तु आगे अवस्था बदली। हक़म द्वितीयके बाद यह पहिला

समय था जब कि दर्शनके साथ हुकूमतने सहानुभूति दिखानी शुरू की। अबुमदी बिन-जुल और इब्न-तुफैल उस वक्त स्पेनमें दो प्रसिद्ध दार्शनिक थे, अब्दुल्मोमिनने दोनोंको ऊँचे दर्जे दिये। अब्दुल्मोमिन शिक्षाका बड़ा प्रेमी था। अब तक विद्यार्थी मस्जिदोंमें ही पढ़ा करते थे, मोमिनने मद्रसोंके लिए अलग खास तरहकी इमारतें बनवाईं। उसका ख्याल था, कि जो बुराईयाँ इस्लाममें आयेदिन घुस जाया करती हैं, उनके दूर करनेका उपाय शिक्षा ही है।

मोमिनके बाद (११६३ ई०) उसका पुत्र मुहम्मद ४८ दिन तक राज कर सका, और नालायक समझ गद्दीसे उतार दिया गया; उसके बाद उसका भाई बाकूब मन्सूर (११६३-८४) गद्दीपर बैठा, इसमें मोमिनके बहुतसे गुण थे, कितनी ही कमजोरियाँ भी थी, जिन्हें हम रोशदेक वर्णनमें बतलायेंगे।

६२. स्पेन के दार्शनिक

१-इब्न-बाजा' (म० ११३८ ई०)

(१) जीवनी—अबू-बक्र मुहम्मद (इब्न-यहिया इब्न-अल्-सारग) इब्न-बाजाका जन्म स्पेनके सरगोसा नगरमें ग्यारहवीं सदीके अन्तमें उस वक्त हुआ था, जब कि स्पेनिश सल्तनत खतम होकर स्वतंत्र सामन्तोंमें बँटनेवाली थी। स्पेनके उत्तरमें अर्धसम्पन्न लड़ाकू ईसाई सर्दारोंकी अमल-दारियाँ थी, जिनसे हर वक्त खतरा बना रहता था। देशकी साधारण जनता उसी दयनीय अवस्थामे पहुँच गई थी जो कि तारिकके आते वक्त थी। मुस्लिम दर्शनके कितने प्रेमी थे, यह तो गजालीके ग्रंथोंकी होलीसे हम जान चुके हैं, ऐसी अवस्थामें बाजा जैसे दार्शनिकको एक अजनबी दुनियामे आये जैसा मालूम हो तो कोई ताज्जुब नहीं। बाजाकी कीमतको सरगोसाके गवर्नर अबू-बक्र इब्न-इब्राहीमने समझा, जो स्वयं दर्शन, तर्कशास्त्र,

गणित, ज्योतिषका पंडित था। उसने बाजाको अपना मित्र और मंत्री बनाया, जिसका फल यह हुआ कि मुल्ला (=फकीह) और सैनिक उसके खिलाफ हो गए और वह ज्यादा दिन तक गवर्नर नहीं रह सका।

बाजाके जीवनके बारेमें सिर्फ इतना ही मालूम है कि सरगोसाकी पराजयके बाद १११८ ई०में वह शेविलीमे रहा, जहाँ उसने अपनी कई पुस्तकें लिखी। एक बार उसे अपने विचारोंके लिए जेलकी हवा खानी पड़ी, और रोश्दके बापने उसे छोड़ाया था। वहसि वह फेज राजदरबारमें पहुँचा और वही ११३८ ई०मे उसका देहान्त हुआ। कहा जाता है कि बाजाके प्रतिद्वंदी किसी हकीमने उसे जहर देकर मरवा दिया। अपने छोटेसे जीवनसे बाजा स्वयं ऊबा हुआ था, और अन्तिम शान्तिमें पहुँचने के लिए वह अकसर मृत्युकी कामना करता था। आर्थिक कठिनाइयाँ तो होंगी ही, सबसे ज्यादा अखरनेवाली बात उसके लिए थी, सहृदय विचार-वाले मित्रोंका अभाव और दार्शनिक जीवनके रास्तेमे पग-पगपर उपस्थित होनेवाली कठिनाइयाँ। उस वातावरणमे बाजाको अपना दम घुटता-सा मालूम होता था, और वह फाराबीकी भाँति एकान्त पसन्द करता था।

(२) कृतियाँ—बाजाने बहुत कम पुस्तकें लिखी हैं और जो लिखी भी हैं, उन्हें सुव्यवस्थित तौरसे लिखनेकी कोशिश नहीं की। उसने छोटी-छोटी पुस्तकें अरस्तू तथा दूसरे दार्शनिकोंके ग्रन्थोंपर संक्षिप्त व्याख्याके तौर-पर लिखी हैं। बाजाकी पुस्तकोमे “तद्बीरुल्-मुत्वहद्” और “हयातुल्-मोतजिल” ज्यादा दिलचस्प इस अर्थमें है, कि उनमें बाजाने एक राजनीतिक दृष्टिकोण पेश किया है। रोश्दने इस दृष्टिकोणके बारेमें लिखा है—‘इब्न् स-सायग (बाजा)ने हयातुल्-मोतजिलमे एक ऐसा राजनीतिक दृष्टिकोण पेश किया है, जिसका संबन्ध उन मानव-समुदायोंसे है, जो अत्यन्त शान्तिके साथ जीवन व्यतीत करना चाहते हैं।’

राजाका विचार है, कि राज्य (हकूमत) की बुनियाद आचारपर होनी चाहिए। उनके म्यान्में एक स्वतंत्र प्रजातन्त्रमें बँधों और जत्रों (न्यायाधीशों) की श्रेणीका होना बेकार है। जब आदमी सदाचारपूर्ण जीवन बितानेके लिए अभ्यस्य हो जायेंगे, और खाने-पीने तथा आमोद-प्रमोदमें संयम और मिनव्ययिनाकी वान डाल लेंगे, तो जरूर ही बँधोंकी जरूरत नहीं रह जायगी। इसी तरह जत्रोंकी श्रेणी इसलिए बेकार है कि ऐसे समाजमें व्यभिचार तथा आचारिक पतनका पना नहीं होगा; फिर मुकदमा कहसि आयेगा? और जज लोग कैसला क्या करेंगे?

(३) दार्शनिक विचार—बाजासे एक सदी पहिले जिब्रोल हो चुका था। गजाली बाजासे सत्ताईस साल पहिले मरे थे। पूर्वके दूसरे दार्शनिकोंको खासकर फ़ाराबीका उसपर बहुत ज्यादा असर था। बाजाकी रायमें दिव्य प्रकाश द्वारा सत्य-साक्षात्कारके पूर्ण लाभ मात्रसे सुखी होनेकी बातसे आनदित हो गजाली वास्तविक तत्त्व तक नहीं पहुँच सका। दार्शनिकको ऐसे आनदको भी छोड़ना होगा, क्योंकि धार्मिक रहस्यवाद द्वारा जो प्रतिबिम्ब मानसतलपर प्रकट होते हैं वह सत्यको खोलते नहीं ढाँकते हैं। किसी भी तरहकी आकांक्षासे अकंपित शुद्ध चिन्तन ही महान् ब्रह्मके दर्शनका अधिकारी बनाता है।

(क) प्रकृति-जीव-ईश्वर—बाजाके अनुसार जगत्में दो प्रकारके तत्त्व हैं—(१) एक वह जो कि गतियुक्त होता है; (२) दूसरा जो कि गति-रहित है। जो गतियुक्त है, वह पिंड (=जड़) और परिच्छिन्न (=सीमित) होता है; परिच्छिन्न शरीर होनेके कारण वह स्वयं अपने भीतर सदा होती रहती गतिका कारण नहीं हो सकता। उसकी अनन्त गतिके लिए एक ऐसा कारण चाहिए, जो कि अनन्त शक्ति या नित्य-सार हो, यही ब्रह्म (=नफ़्स) है। पिंड (=शरीर) या प्राकृतिक (जड़) तत्त्व परतः गतियुक्त होता है, ब्रह्म (=नफ़्स) स्वयं अचल रहते, पिंड (जड़ तत्त्व) को गति प्रदान करता है; (३) जीव तत्त्व इन दोनों (जड़ ब्रह्म) तत्त्वोंके बीचकी स्थिति रखता है—उसकी गति स्वतः है। पिंड और

जीवका संबंध एक दूसरेसे कैसे होता है, इस प्रश्नको बाजा महत्त्व नहीं देता, उसके लिए सबसे बड़ी समस्या है—“मानवके अन्दर जीव और ब्रह्म आपसमें कैसा संबंध रखते हैं?”

(a) “आकृति”—अफलातूँकी भाँति बाजा मान लेता है कि जड़ (भूत) तत्त्व बिना “आकृति” के नहीं रह सकता, किन्तु “आकृति” बिना जड़ तत्त्वके भी रह सकती है, क्योंकि ऐसा न माननेपर विश्वके परिवर्तनकी कोई व्याख्या नहीं हो सकती—यह परिवर्तन वास्तविक आकृतियोंके आने और जानेसे ही समभव है। बाजाकी इस बातको समझनेके लिए एक उदाहरण लाँजिए—घड़ा आकृति (मुटाई, गोलाई आदि) और भूत तत्त्व (मिट्टी) दोनोंके मिलनेसे बना है। जब मिट्टीसे आकृति नहीं जुड़ी थी, तब वहाँ घड़ा नहीं था। चिरकालसे मिट्टी पड़ी थी, किन्तु घड़ा वहाँ नदारद था, क्योंकि आकृति उससे आकर नहीं मिली थी। अब आकृति आकर मिट्टीसे मिलती है, मिट्टी घड़ेका रूप धारण करती है। जब यह आकृति मिट्टीको छोड़कर चली जाती है, तो घड़ा नष्ट हो जाता है। पिथागोर, अफलातूँ अरस्तू सभी इस “आकृति” पदार्थपर सबसे ज्यादा जोर देते हैं, और कहते हैं कि वह पिंडसे बिलकुल स्वतंत्र पदार्थ है, और वही जगत्के परिवर्तनका कारण है।

(b) मानवका आत्मिक विकास—इन आकृतियोंके कई दर्जे हैं, सबसे निचले दर्जेमें हेबला (सक्रिय-प्रकृति)मे पाई जानेवाली आकृतियाँ हैं, और सबसे ऊपर शुद्ध आत्मिक (ब्रह्म) आकृति। मानवका काम है सभी आत्मिक आकृतियोंका एक दूसरे के साथ साक्षात्कार (बोध) करना—पहिले सभी पिंडमय पदार्थोंकी सभी बुद्धिगम्य आकृतियोंका बोध, फिर बाह्यान्त करणों द्वारा उपस्थापित सामग्रीसे जीवका जो स्वरूप प्रतीत होता है, उसका बोध; फिर खुद मानव-विज्ञान^१ और उसके ऊपरके कर्त्ता-विज्ञान

१. यूनानी वर्तनका अनुसरण करते इस्लामिक दार्शनिक जीव (=रूह) से विज्ञान (=नफ़स) को अलग मानते हैं।

आत्माका बोध और अन्तमे ब्रह्माण्ड के शुद्ध विज्ञानोका बोध। इस तरह जीवके लिए वाछनीय बोधका विकास क्रम हुआ—

- (१) प्राकृतिक-“आकृति”
- (२) जीव-“आकृति”
- (३) मानव-विज्ञान-“आकृति”
- (४) क्रिया-विज्ञान-“आकृति”
- (५) ब्रह्माण्ड-विज्ञान (ब्रह्म)-“आकृति”

*वैयक्तिक तथा इन्द्रिय-ज्ञेय भौतिक तत्त्व—जो कि विज्ञान (=मर्कस) की क्रियाका अधिकरण है—से क्रमश ऊपर उठते हुए मानव अश्वानुष दिव्य तत्त्व (ब्रह्म) तक पहुँचता है (मुक्ति प्राप्त करता है)।

(ख) ज्ञान बुद्धि-गम्य—राजाजीने ज्ञानसे परे योगि-प्रत्यक्ष (=मुका-शफा) को मुक्तिका साधन बतलाया, बाबा “ऋते ज्ञानात् न मुक्ति” (ज्ञानके बिना मुक्ति नहीं)के शब्दार्थका अनुयायी है, इसीलिए दिव्यतत्त्व तक पहुँचने (=मुक्ति) के लिए (रहस्यमय) सूफीवादको नहीं, दर्शनको पथप्रदर्शक मानता है। दर्शन सामान्यका ज्ञान है। सामान्य-ज्ञान प्राप्त होता है, विशेष या व्यक्तिके ज्ञानसे चिन्तना—कल्पना—के द्वारा, किन्तु इसमे ऊपरके बोधदायक विज्ञानकी सहायताकी भी जरूरत है। इस सामान्य या अनन्त—जिसमे कि सत्ता (“है”) तथा प्रत्यक्ष विषय (“होना”) एक हैं—के ज्ञानसे तुलना करनेपर, बाह्य वस्तुओकी सभी मानस प्रतीतियाँ और चिन्तन भ्रमात्मक हैं। वास्तविक ज्ञान सामान्य ज्ञान है, जो सिर्फ बुद्धि-गम्य है। इससे पता लगा कि इन्द्रिय-गम्य ज्ञानसे सदा लिप्त मजहबी और योगिक स्वप्न (ध्यान) देखनेसे मानव-विज्ञान पूर्णता (मुक्ति)को नहीं प्राप्त हो-सकता, उसे पूर्णता तक पहुँचनेका रास्ता एक ही है और वह है, बुद्धिगम्य-ज्ञान। चिन्तन सर्वश्रेष्ठ आनन्द है, और उसीके लिए जो कुछ बुद्धिगम्य है, उसे जानना होता है। बुद्धिगम्य ज्ञान केवल सामान्यका ज्ञान

१. आलम्-अक़लाक्=आसमानोंकी दुनिया, फरिश्ते।

है, और वही सामान्य वस्तुसत् है, इन्द्रिय-गम्य व्यक्ति वस्तु-सत् नहीं हैं, इसलिए, इस जीवनके बाद व्यक्तिके तीरपर मानव-विज्ञानका रहना संभव नहीं। मानव-विज्ञान तो नहीं, किंतु हो सकता है, मानव-जीव (जो कि व्यक्तिका ज्ञान करता है, और उसके अस्तित्वको अपनी इच्छा और क्रियासे प्रकट करता है) मृत्युके बाद ऐसे वैयक्तिक अस्तित्वको जारी रखने तथा कर्मफल पानेकी क्षमता रखता हो। लेकिन विज्ञान (=नफ़्त या जीवका बौद्धिक (इन्द्रियक नहीं) अंश सबसे एक है। यह सारी मानवताका विज्ञान—अर्थात् वह एक बुद्धि मानवताके भीतरका मन या विज्ञान ही एक भाग नित्य सनातन तत्त्व है, और वह विज्ञान भी अपने ऊपरके कर्त्ता-विज्ञानके साथ एक होकर।

बाजाके सिद्धान्तको हम फाराबीमे भी अस्पष्टरूपमें पाते हैं, और बाजाके योग्य शिष्य रोशदने तो इसे इतना साफ किया कि मध्यकालीन यूरोपकी दार्शनिक विचारधारा में इसे रोशदका सिद्धान्त कहा जाता था।

(ग) मुक्ति—विज्ञान (=नफ़्त)के उस चरम विकास—सामान्य-विज्ञानके समागम—को बहुत कम मनुष्य प्राप्त होते हैं। अधिकांश मानव जंधेरेमें ही टटोलते रहते हैं। यह ठीक है, कितनेही आदमी ज्योति और वस्तुओंकी रगीन दुनियाको देखते हैं, किंतु उनकी सध्या बहुत ही कम है, जो कि देखे हुए सारका बोध करते हैं। वही, जिन्हें कि सारका बोध होता है, अनन्त जीवनको पाते तथा स्वयज्योति बन जाते हैं।

ज्योति बनना या मुक्त होना कैसे होता है, इसके लिये बाजाका मत है—बुद्धि-पूर्वक क्रिया और अपनी बौद्धिक शक्तिका स्वतंत्र विकास ही उसका उपाय है। बुद्धि-क्रिया स्वतंत्र (=विना मजबूरीकी) क्रिया है; वह ऐसी क्रिया है जिसके पीछे उद्देश्यप्राप्ति या प्रयोजनका स्थान काम कर रहा है। उदाहरणार्थ, यदि कोई आदमी ठोकर लगानेके कारण उस पत्थरको सौड़ने लगता है, तो वह छोटे बच्चे या पशुकी भाँति उद्देश्य-रहित काम कर रहा है, यदि वह इसी कामको इस स्थानसे कर रहा है, कि

दूसरे उससे ठोकर न खायें, तो उसके कामको मानवोचित तथा बुद्धि-पूर्वक कहा जायेगा।

(ख) “एकान्तता-उपाय”—बाजाकी एक पुस्तकका नाम “तद्-बोल्-मुत्-बह्-हद्” या एकान्तताका उपाय है। आत्माकी चरम उन्नतिक लिए वह एकान्तता या एकान्तचिन्तनके जीवनपर सबसे ज्यादा जोर देता है, फ़ाराबीने इस विचारको अपनी मातृभूमि (मध्य-एशिया) के बौद्ध-विचारोंके बसावशेषसे लिया था, और बाजाने इसे फ़ाराबीसे लिया—और इस सारे लेन-देनमें बौद्ध दुःख (निराशा)-वाद चला आये तो आश्चर्य ही क्या? एकान्तताके जीवनके पीछे समाजपर व्यक्तिकी प्रधानताकी छाप स्पष्ट है और इसीलिए बाजा एक ऐसे अ-सामाजिक समाजकी कल्पना करता है, जिससे बैधों और जजों (न्यायाधीशों)की जरूरत नहीं, जिसमें एक दूसरेकी स्वच्छतापर प्रहार किए बिना मानव कमसे कम पारस्परिक संपर्क रखते आत्माराम हो विहरें।—“वह पीषोकी भाँति खुली हवामें उगते हैं, उन्हें मालीके चतुर हाथोंकी आवश्यकता नहीं, वह (अज्ञानी) लोगोंके निकृष्ट भोगों और भावुकताओंसे दूर रहते हैं। वह ससारी समाजके चाल-व्यवहारसे कोई सरोकार नहीं रखते। और चूँकि वह एक दूसरेके मित्र हैं, इसलिए उनका जीवन पूर्णतया प्रेमपर आश्रित है। फिर सत्यस्वरूप ईश्वरके मित्र के तौरपर वह अमानुष (दिव्य) ज्ञान-विज्ञानकी एकतामें विश्राम पाते हैं।”

२—इब्न-तुफ़ैल (मृत्यु ११८५ ई०)

अब्दुल्मोमिन् (११४७-६३)के शासनका जिक्र हम कर चुके हैं। उसके पुत्र यूसुफ (११६३-८४ ई०) और याकूब (११८४-९८ ई०)का शासन-काल मोहिदीन बशके चरम-उत्कर्षका समय है। इन्हींके समय

1. “The History of Philosophy in Islam” (by Dr. T. J. De Boer), pp. 180-81. 2. Abubacer.

स्पेनमें फिर दर्शनका मान बढ़ा। इस वक्त दर्शनके मान बढ़नेका मतलब था समाजमें शारीरिक श्रमसे मुक्त मनुष्योंकी अधिकता, और जिसका मतलब था गुलामी और गरीबीके सीकड़ोंका कमकर जनतापर भारी भार और उसके बर्दाश्त करनेके लिए मजहब और परलोकवादके अफीमकी कड़ी पुड़ियोका उत्साहके साथ वितरण। यही समय भारतमें जयचन्द और "खडनखडखाद्य" (शून्यवादी वेदान्त) के कर्त्ता श्रीहर्ष कविका है।

(१) जीवनी—अबू-वक्र मुहम्मद (इब्न-अब्दुल्मलिक) इब्न-तुफैल (अल्-कैमी) का जन्म गर्नाताके गादिस^१ स्थानमें हुआ। उसका जन्म-संवत् अज्ञात है। उसने अपनी जन्मभूमि ही में दर्शन और वैद्यकका अध्ययन किया। बाजा (मृत्यु ११३८ ई०) शायद उस वक्त तक मर गया था, किन्तु इसमें शक नहीं बाजाकी पुस्तकोंने उसके लिए गुस्का काम किया था। शिक्षा-समाप्तिके बाद तुफैल गर्नाता^२ के अमीरका लेखक हो गया। किन्तु तुफैलकी योग्यता देर तक गर्नाताकी सीमाके भीतर छिपी नहीं रह सकती थी और कुछ समय ही बाद (११६३ ई०) सुल्तान यूसुफने उसे मराको बुलाकर अपना वजीर और राजवैद्य नियुक्त किया। तुफैल सरकारी कामसे जो समय बचा पाता, उसे पुस्तकावलोकनमें लगाता था। उसका अध्ययन बहुत विस्तृत ज़रूर था, किन्तु वह उन विद्वानोंमें था, जिनके अध्ययनके फलको अपने ही तक सीमित रखनेमें आनन्द आता है; इसीलिए गिखनेमें उसका उत्साह नहीं था।

यूसुफके बाद याकूब (११८४-९८ ई०) सुल्तान बना, उसने भी तुफैलका सम्मान वापकी तरह ही किया। इसीके शासनमें ११८५ ई० में तुफैलकी मराकोमें मृत्यु हुई।

(२) कृतियाँ—तुफैलकी कृतियोंमें कुछ कवितायें तथा "हई इब्न-यकजान" (प्रबुद्ध-पुत्र जीवक)की कथा है। "हईकी कथा" डेढ़ सौ साल पहिलेकी वू-अली सीना^३ (९८०-१०३७ ई०) रचित "हई इब्न-यकजान"-

की नकल नाममें जरूर है, किन्तु विचार उसमें तुफ़ैलके अपने है।

(३) दार्शनिक विचार—(क) बुद्धि और आत्मानुभूति—बुद्धि-पूर्वक ज्ञानकी प्रधानताको माननेमें तुफ़ैल भी बाजासे सहमत है, यद्यपि वह उसनी दूर तक नहीं जाता, बल्कि कहीं-कहीं तो ग़ज़ालीकी भाँति उसको टाँग लड़खड़ाते लगती है—

“आत्मानुभूति” (“योगि प्रत्यक्ष”) में जो कुछ दिखाई देता है, उसे शब्दों द्वारा प्रकट नहीं किया जा सकता, क्योंकि वह (आत्मानुभूति द्वारा देखा तत्त्व) गौरवपूर्ण ऊँचे अर्थवाले शब्दोंके पहिनावेमें पड़कर दुनियाके चलते-फिरते पदार्थों जैसे लगने लगते है, जो कि सत्य (स्वरूप) आत्माके विचारसे देखनेपर उनसे कोई संबंध नहीं रखते। यही बजह है, कि कितने ही (विद्वान्) लोग अपने भावोंको प्रकट करनेमें असमर्थ रहे, और बहुतोंने इस राहमें ठोकरें खाईं।”^१

(ख) हईकी कथा—दो द्वीप हैं, जिनमेंसे एकमें हमारे जैसा मानव-समाज अपनी सारी रुढ़ियोंके साथ है; और दूसरेमें एक अकेला आदमी प्रकृतिकी गोदमें आत्मविकास कर रहा है। समाजवाले द्वीपमें मनुष्यकी निम्न प्रवृत्तियोंका राज है, जिसपर यदि कोई अंकुश है तो मोटे ज्ञानवाले धर्मका बाहरी नियंत्रण। किन्तु इसी द्वीपमें इसी परिस्थितिमें पलते दो आदमी—सलामी और असल बुद्धिपूर्वक (बौद्धिक) ज्ञान तथा अपनी इच्छाओंपर विजय प्राप्त करनेमें समर्थ होते हैं। सलामी व्यवहारकुशल मनुष्य है, वह सार्वजनिक धर्मके अनुसार बने हुए लोकोप शान्त करता है। असल मननशील तथा रागप्रवृत्तिका आदमी है, वह पर्यटन करने दूसरे द्वीपमें पहुँच जाता है। पहिले वह उसे एक निर्जन द्वीप समझना है, और वहाँ स्वाध्याय तथा योगाभ्यासमें लग जाता है।

लेकिन, इस द्वीपमें हई यक़्जान—(प्रबुद्ध)का पुत्र हई (जीवक)—एक पूर्ण दार्शनिक विद्यमान है। हई इस द्वीपमें बचपनमें ही फेंक दिया

गया था, अथवा अयोनिज प्राणीकी तरह वहीं उत्पन्न हुआ था। बचपनमें हरिनियोंने उसे दूध पिलाया, सयाना होनेपर उसे सिर्फ अपनी बुद्धिका सहारा रह गया था। उसने अपनी बुद्धिको पूरा इस्तेमाल किया, और उसके द्वारा उसने शारीरिक आवश्यकताओंकी ही पूर्ति नहीं की, बल्कि निरीक्षण और मनन द्वारा उसने प्रकृति, आसमानो (=फरिश्ते), ईश्वर और स्वयं अपनी आन्तरिक सत्ताका ज्ञान प्राप्त करते हुए ७ × ७ (४९) वर्ष तक उस उच्चतम अवस्थाको प्राप्त हो गया है, जिसे ईश्वरका सूफीवाला साक्षात्कार या समाधि-अवस्था कहते हैं। जब असल वहाँ पहुँचा, तो हुई इसी अवस्थामे था। हुईको भाषा नहीं मालूम थी, इसलिए पहिले पहिल दोनोंको एक दूसरेके विचारोंके जाननेमें दिक्कत हुई, किन्तु जब वह दिक्कत दूर हो गई, तो उन्होंने एक-दूसरेको अपने तजर्बे बतलाये, जिससे पता लगा कि हुईका दर्शन और असलका धर्म एक ही सत्यके दो रूप हैं, फर्क दोनोंमें इतना ही है कि पहिला दूसरेकी अपेक्षा कम ठँका है।

जब हुई (जीवक) को मालूम हुआ, कि सामनेके द्वीपमें ऐसे लोग बसते हैं, जो अंधकार और अज्ञानमें अपना जीवन बिता रहे हैं; तो उसने निश्चित किया कि वहाँ जाकर उन्हें भी सत्यका दर्शन कराये। जब उसे उन लोगोंसे वास्ता पड़ा, तो पता लगा कि वह सत्यके शुद्ध दर्शन करनेमें असमर्थ हैं; तब उसने समझा कि पैगंबर मुहम्मदने ठीक किया जो कि उन्होंने लोगोंको पूर्ण ज्योति न प्रदान कर, उसके मोटे रूपको प्रदान किया। इस तरह हार स्वीकार कर हुई अपने मित्र असलको लिये फिर अपने द्वीपमें चला गया, और वहाँ अपनी शुद्ध दार्शनिक भावनाके साथ जीवनके अन्तिम क्षण तक भगवान्की उपासना करता रहा।

सीना और तुफैलके हईमें फर्क है, दोनों ही हई प्रबुद्ध-पुत्र या दार्शनिक हैं, किन्तु जहाँ सीनाका हई अपने दार्शनिक ज्ञानसे दूसरेको मार्ग बतलानेमें सफल होता है, वहाँ तुफैलका हई हार मानकर मुहम्मदी मार्गकी प्रशंसा करता हुआ लौट आता है। तो भी दोनोंमें एक बात जरूर एकसी है— गैरी ही ज्ञान-मार्गको श्रेष्ठ मानते हैं।

(घ) ज्ञानीकी चर्या—हईकी चर्याके रूपमें तुक्कलने ज्ञानी या दार्शनिककी दिनचर्या बतलाई है। हई कर्मको छोड़ता नहीं, वह उसे करता है, किन्तु इस उद्देश्यसे कि सबमें एक (अद्वैत तत्त्व) को ढूँढ़े और उस स्वयं-विद्यमान परम (-तत्त्व) से अपनेको मिला दे। हई सारी प्रकृतिको उस सर्वश्रेष्ठ सत्ता तक पहुँचानेके लिए प्रयत्नशील देखता है। हई (कुरानकी) इस बातको नहीं मानता, कि पृथिवीकी सारी वस्तुएँ मनुष्यके लिए हैं। मनुष्यकी भाँति ही पशु और वनस्पति भी अपने लिए और भगवान् के लिए जीते हैं, इसलिए हई उचित नहीं समझता कि उनके साथ मनमाना बर्ताव करे। वह अपनी शारीरिक आवश्यकताओंको कम करके उतना ही रहने देता है, जितना कि जीनेके लिए अत्यन्त जरूरी है। वह पके फलोंको खाता है, और उनके बीजोंको बड़ी सावधानीसे धरतीमें गाड़ देता है, जिसमें किसी वनस्पति-जातिका उच्छेद न हो। कोई दूसरा उपाय न रहनेपर ही हई मास ग्रहण करता है, और वहाँ भी वह इस बातका पूरा ख्याल रखता है, कि किसी जातिका उच्छेद न हो। “जीनेके लिए पर्याप्त, सोनेके लिए पर्याप्त नहीं” हईके आहारका नियम है।

पृथ्वीके साथ उसके शरीरका संबंध कैसा होना चाहिए, उसका निदर्शन है, हईकी यह शरीर-चर्या। लेकिन उसका जीवन-तत्त्व आसमानों (=फरिस्ते) से संबद्ध कराता है; आसमानों (=फरिस्तों) की भाँति ही उसे अपने पास-पड़ोसके लिए उपयोगी बनना तथा अपने जीवनको शुद्ध रखना चाहिए। इसी भावको सामने रखते हुए, अपने द्वीपको स्वर्गके रूपमें परिणत करनेके लिए हई अपने पास-पड़ोसके पौधोंको सींचता, खोदता तथा पशुओंकी रक्षा करता है; अपने शरीर और कपड़ोंको शुद्ध रखनेका बहुत अधिक ध्यान रखता है; और कोशिश करता है कि, आसमानी पिण्डों (ग्रहों, आदि) की भाँति ही अपनी हर एक गतिको सबकी अनुकूलताके साथ रखे।

इस तरह हई अपनी आत्माको पृथिवी और आस्मानसे ऊपर उठाते हुए शुद्ध-आत्मा तक पहुँचानेमें समर्थ होता है। यही वह समाधि (=आत्म-

विस्मृति) की अवस्था है, जिसे किसी भी कल्पना, शब्द, मानसप्रतिबिम्ब द्वारा न जाना जा सकता है, न प्रकट किया जा सकता है।

३-इब्न-रोश्द (११२६-९८ ई०)

बू-अली सीनाके रूपमें जन्मे पूर्वमें दर्शन अपने उच्चतम शिखरपर पहुँचा, उसी तरह रोश्द पश्चिमी इस्लामिक दर्शनका चरम विकास है। यही नहीं, रोश्दका महत्त्व मध्यकालीन युरोपीय दर्शन-चक्रकी गति देखकर आधुनिक दर्शनके लिए क्षेत्र तैयार करनेमें साधन होनेके कारण और बढ़ जाता है।

(१) जीवनी—अबू-वलीद मुहम्मद (इब्न-अहमद इब्न-मुहम्मद इब्न-अहमद इब्न-अहमद) इब्न-रोश्दका जन्म मन् ११२६ ई० (५२० हिजरी) में स्पेनके प्रसिद्ध शहर कादोवा (कर्बा) में एक शिक्षित परिवारमें हुआ था। कादोवा उस समय विद्याका महान् केन्द्र तथा १० लाखकी आबादीकी महानगरी थी। रोश्दके स्वान्दानके लोग ऊँचे-ऊँचे मरकारों पदोंपर रहते चले आए थे। रोश्दका दादा मुहम्मद (१०५८-११२६ ई०) फ्रिका (=इस्लामिक मीमासा) का भारी पंडित कादोवाका महाजज (काजी-उल्-कुज्जात्) तथा जामा-मस्जिदका इमाम था। रोश्दका बाप अहमद (१०९४-११६८ ई०) भी अपने बापकी तरह कादोवाका काजी (जज) और जामा-मस्जिदका इमाम हुआ था। रोश्दका घर स्वयं एक बड़ा विद्यालय था, जहाँ उसके बाप-बादाके पास दूर-दूरके विद्यार्थी कार्फा सख्यामें आकर पड़ते थे, फिर बालक रोश्दकी पढाईका माँ-बापने कितना अच्छा प्रबंध किया होगा उसे कहनेकी जरूरत नहीं। रोश्दने पहिले-पहिल अपने बापसे कुरान और मोता^१ पढकर कठस्थ किया, उसके बाद अरबी साहित्य और व्याकरण। बचपनमें रोश्दको कविता करनेका शौक हुआ था, और उसने कुछ पद्य-रचना भी की थी, किन्तु सयाना होने पर उसे वह नहीं जँची, और काले माक्सकी भाँति उसने अपनी कविताओंको आगके सिपुदे कर दिया।

१. Averroes २. इमाम मालिककी लिखी फ्रिकाकी एक पुस्तक।

दर्शनका शीक रोश्दको बचपनसे ही था। उस वक्त बाजा (११३८ ई०) खिन्दा था। रोश्दने इस तरुण दार्शनिकसे दर्शन और बैद्यक पढना शुरू किया, लेकिन बाजाके मरनेके बाद उसे दूसरे गुरुओंकी शरण लेनी पड़ी, जिनमें अबू-बक्र बिन्-अज़ियोल और अबू-जाफर बिन्-हासून रजाओ ऊँचे दर्जेके दार्शनिक थे।

बाजाका शागिर्द तथा स्वयं भी दर्शनका पण्डित होनेके कारण तुफैल-की नज़र रोश्दपर पड़नी जरूरी थी। अभी रोश्दकी विद्वत्ताका सिक्का नहीं जम पाया था, उसी वक्त तुफैलने लिखा था—^१

“बाजाके बाद जो दार्शनिक हमारे समकालीन है, वह अभी निर्माणकी अवस्थामें हैं, और पूर्णताको नहीं पहुँच पाये हैं, इसलिए उनकी वास्तविक योग्यता और विद्वत्ताका अंदाजा अभी नहीं लगाया जा सकता।”

रोश्दने साहित्य, फिका (=इस्लामिक मीमांसा), हदीस (=पैगबर-बचन) आदिका भी गंभीर अध्ययन किया था, किन्तु बैद्यक और दर्शनमें उसका लोहा लोग जल्दी ही मानने लगे। गिझा समाप्तिके बाद रोश्द कादोंबामे बैद्यकका व्यवसाय और अध्यापनका काम करता रहा।

तुफैल रोश्दका दोस्त था, उसने समय पाकर सुल्तान यूसुफसे उसकी तारीफ की। रोश्दकी यूसुफसे इस पहिली मुलाकातका वर्णन, रोश्दने एक शागिर्दसे सुनकर अब्दुल्वाहिद मराकशीने इस प्रकार किया है—

“जब मैं दरबारमें दाखिल हुआ, तो वहाँ तुफैल भी हाज़िर था। उसने अमीरुल-मोमिनीन (खलीफा) यूसुफके सामने मुझको पेश किया और वह मेरे खान्दानकी प्रतिष्ठा, मेरी अपनी योग्यता और विद्याको इतना बढ़ा चढ़ाकर बयान करने लगा, जिसके कि मैं योग्य न था, और जिससे मेरे साथ उसका स्नेह और कृपा प्रकट होती थी। यूसुफने मेरी ओर देखते हुए मेरे नाम आदिको पूछा। फिर एक बारही मुझसे सवाल कर बैठा, कि दार्शनिक (अरस्तू आदि) आसमानों (=देवताओं)के बारेमें क्या राय

रखते हैं, अर्थात् वह दुनियाको नित्य या नाशवान् मानते हैं। यह सवाल मुनकर मैं डर गया, और चाहा कि किसी वहानेसे उसे टाल दूँ। यह सोचकर मैंने कहा कि मैं दर्शनसे परिचित नहीं हूँ। यूसुफ (मुस्तान) मेरी धबराहटको समझ गया, और मेरी ओरसे फिरकर तुफैलकी ओर झुँककर उसने इम सिद्धान्तपर बहस शुरू कर दी, और अरस्तू, अफलातून, तथा दूसरे (दर्शनके) आचार्योंने जो कुछ इस सिद्धान्तके बारेमें लिखा है, उसे सबिस्तार कहा। फिर इस्लामके वाद-शास्त्रियों (=मुत्कल्लमीन्)-न (दर्शन-) आचार्योंपर जो आरोप किये हैं, उन्हें एक-एक कर बयान किया। यह देखकर मेरा भय जाता रहा। अपना कथन समाप्तकर (यूसुफने) फिर मेरी ओर नजर की। अब मैंने आजादीके साथ इस सिद्धान्तके सबधमें अपने विचार और ज्ञानको प्रकट किया। जब मैं दरबारमें चलने लगा, तो (मुस्तानने) मुझे नकद अशर्फी, खिलअत (=रोशाक), सवारोका घोडा और बहुमूल्य घड़ी प्रदान की।”^१

यूसुफ पहिली ही मुलाक़ातमें रोश्दकी विद्वत्तामें बहुत प्रभावित हुआ। ११६९ ई० (५६५ हिजरी)में यूसुफने रोश्दको शेविली (अश्वीलिया)^१-का जज (काजी) नियुक्त किया। इसी सन् (५६५ हिजरी सफ़र मास)में शेविलीहोमें रोश्दने अरस्तूके “प्राणिशास्त्र”की व्याख्या समाप्त की। रोश्द अपनी पुस्तकोमें अकसर शिकायत करता है—“अपने सरकारी काममें बहुत लाचार हूँ, मुझको इतना समय नहीं मिलता कि लिखनेके कामको पान्त चितमें कर सकूँ। मेरी अवस्था बिल्कुल उम आदमीकी है, जिसके मकानमें चारो तरफसे आग लग गई हो और वह परेयानी और धबराहटकी हालतमें सिर्फ मकानकी जरूरी और कामनी चीजोंको बाहर निकाल निकालकर फेंक रहा हो। अपनी ड्यूटीको पूरा करनेके लिए मुझ राज्यके नजदीक और दूरके स्थानोंका दौरा करना पड़ता है। आज राजधानी मराक़श (मराको)में हूँ, तो कल कर्तबा (कार्दावा)में और

१. “इमन-रोश्द” (रेनांकी फ़ॉब पुस्तक) पृष्ठ १०-११

२. Seville.

परसों फिर अफ्रीका (मराको) में। इसी तरह बार-बार सल्तनतके जिलोंके दौरेमें वक्त गुजर जाता है, और साथ ही साथ लिखनेका काम भी जारी रहता है, जो कि बहुधा इस मानसिक अस्थिरताके कारण दोषपूर्ण और अधूरा रह जाता है।”

राजकीय अधिकारी बननेके बाद रोश्दकी यह हालत रही, किन्तु रोश्दने दर्शनप्रेममें सीनाकी तरहका दृढ़ संकल्प और कामकी लगन पाई थी, जिसका फल हम देखते हैं इतना बहुबंधी होनेपर भी उसका उतनी पुस्तकोंका लिखना।

११८४ ई० (५८० हिजरी) में यूसुफ मर गया, उसके बाद उसका बेटा याकूब मसूर गद्दीपर बैठा। तोमरत और उसके बाद अब्दुल्मोमिनने मोहिदीनोमें विद्याके लिए इतनी लगन पैदा कर दी थी, कि शाहजादोंको पढ़नेके लिए बहुत समय और श्रम करना पड़ता था। याकूब अपने बाप और दादासे भी बड़-चढ़कर विद्वान् और विद्वत्प्रेमी था। साथ ही वह एक अच्छा जेनरल था, और उठती हुई पड़ोसी ईसाई शक्तियोंको कई बार पराजित करनेमें सफल हुआ।

याकूब अपने बापसे भी ज्यादा रोश्दका सम्मान करता था, और अक्सर दर्शन-चर्चाके लिए उसे अपने पास रखता था। याकूबके साथ रोश्दकी बेतकल्लुफी इतनी बढ़ गई थी, कि वार्तालापमें अक्सर वह उसे कहता—“अस्मओ या अखी !” (सुना मेरे मित्र !) .

आखिरी उम्र रोश्द बादशाहसे छुट्टी ले कार्दोवामें रह लेखन-अध्ययन-में बिताने लगा।

११९५ ई० (५९१ हि०) में याकूब मसूर अपने प्रतिद्वंद्वी अल्फासोके हमलेका बदला लेनेके लिए कार्दोवा आया और वहाँ तीन दिन ठहरा, इस वक्त रोश्दके सम्मानको उसने चरम सीमा तक पहुँचा दिया। रोश्दके समकालीन एक क्राजीने इस मुलाकातका वर्णन इस प्रकार किया है—

“मसूर जब ५९१ हिजरी (११९५ ई०) में दशम अल्फासोके ऊपर चढ़ाई करनेकी तैयारी कर रहा था, उस समय उसने रोश्दको म्लाकातके लिए बुलाया। दरबारमें मुहम्मद अब्दुल्वाहिदका बहुत प्रभाव था, वह मसूरका दामाद और नदीम-खास था। इसके बेटेको मसूरने अफीकाकी गवर्नरी दी थी। दरबारमें अब्दुल्मुहम्मद अब्दुल्वाहिदकी हुस्री तीसरे नवर पर होती थी, लेकिन उस दिन मसूरने इब्न-रोश्दको अब्दुल्-वाहिदसे भी आगे बढ़ा अपनी बगलमें जगह दी, और देर तक बेनकल्लुफीसे बातें करता रहा। बाहर रोश्दके दुश्मनोंने खबर उठा दी, कि मसूरने उसके कत्लका हुक्म दे दिया है। विद्यार्थियोंकी भारी जमात बाहर प्रतीक्षा कर रही थी, यह खबर सुनकर सब परेशान हो गये। जब थोड़ी देर बाद इब्न-रोश्द बाहर आया (और असली हालत मालूम हुई तो) उसके दोस्तोंने इस प्रतिष्ठा और सम्मानके लिए उसे बधाई दी। लेकिन आखिरमें हकीम (रोश्द) ने खुशी प्रकट करनेकी जगह अफसोस जाहिर किया, और कहा— ‘यह खुशीका नहीं बल्कि रजका मौका है, क्योंकि यकवयक इस तरहकी समीपता बुरे परिणाम लायेगी’।”

रोश्दकी बात सब निकली और उसके जीवनके अन्तिम चार साल बड़े दुःख और शोकसे पूर्ण बन गये।

(क) सत्यके लिए यंत्रणा—११९५ से ११९७ ई० तक याकूब मसूर लडाइयोंमें लगा रहा, और अन्तमें दुश्मनोंको जबर्दस्त शिकस्त देनेके बाद उमने गेबिलीमें देर तक रहनेका निश्चय किया। रोश्दके इतने बड़े सम्मानसे कितने ही बड़े-बड़े लोग उससे डाह करने लगे थे, उधर रोश्द अपने विचारोंको प्रकट करनेमें सावधानी नहीं रखता था, जिससे उनको अच्छा मौका मिला। उन्होंने रोश्दके कुछ विद्यार्थियोंको उसके विचारों-को जमा करनेमें लगाया। उनका मतलब यह था, कि इस प्रकारसे रोश्द जी खोलकर सब कुछ कह डालेगा और फिर खुद उसीके बचनसे

उसकी बेबीनीके सबूतका एकत्रित करना मुश्किल न होगा। और हुआ भी ऐसा ही। रोश्दने अपने शागिर्दोंसे वह बातें कह डाली जो कि मुल्लोंके उस धर्मान्ध-युगमें नहीं कहनी चाहिए थी। दुश्मनोंको और क्या चाहिए था। उन्होंने रोश्दके पूरे व्याख्यानको खूब नमक-भिर्च लगाकर मुल्तानके पास पहुँचा दिया। सबूतके लिए सौ गवाह पेश कर दिये गए। यूमुफ चाहे कितना ही दर्शनानुरागी हो, उसे अपने समकालीन जयचन्दकी प्रजा न मिली थी, जिसके सामने खुले बाँग श्रीहर्ष न्यायके ऋषि गौतमको गौतम (=महावेल्) कहकर निर्वन्द घूमते-फिरते, और दरबारमें "तांबूल-द्वय" और "आसन" (कुर्सी?) प्राप्त करते। मंसूर यदि अब रोश्दका पक्ष करता तो उसे प्रजा और सेनाको दुश्मन बनाना पड़ता।

गवाहोंने गवाही दी, रोश्दके हाथके लेख पेश किये गये, जिनमेंसे एक-में रोश्दने बादशाहको अमीरुल-मोमिनीन या सुल्तान न कह "बर्बरो" के सद्दीर (मलिकुल-बर्बर) के मामूली नामसे याद किया था। दूसरे लेखमें रोश्दने शुक्र (=ब्रह्मा) ताराको यूनानियोंकी भाँति सम्मान प्रकट करते हुए देवी कहा था। पहिली बातके लिए अब्दुल्ला उसूलाने रोश्दकी ओर-से बहस की, जिसका नतीजा यह हुआ कि वह भी घर लिया गया। सभी गवाहियो, सबूतोंसे यह साबित किया गया कि रोश्द बेदीन नास्तिक है। यूमुफ मजबूर था, उसने रोश्दको अपने शिष्यों और अनुयायियोंके साथ सावजनिज सभामें आनेका हुक्म दिया, जिसके लिए कादोंवाकी जामा मस्जिदको चूना गया। बादशाह अपने दरबारियोंके साथ वहाँ पहुँचा। इस भारी जत्सेकी कार्रवाईका वर्णन अन्सारीने इस प्रकार किया है—

"मन्सूरकी मजलिसमें इब्न-रोश्दका दर्शन टीका और व्याख्याके साथ पेश किया गया। कुछ डाह करनेवालोंने उसमें नमक-भिर्च भी मिला दी थी। चूँकि सारा दर्शन बेदीनी (=नास्तिकता)से भरा था, इसलिए आवश्यक था कि इस्लामकी रक्षा की जाये। खलीफा (यूसुफ)ने सारी जनताको

एक दर्बारमें जमा किया, जिसका स्थान पहिलेहीसे जामामस्जिद निश्चित था। . . . (इस जत्सेमे) यह बतलाना था, कि इब्न-रोश्द पयभ्रष्ट और धिक्कारका पात्र हो गया है। इब्न-रोश्दके साथ काजी अबू-अब्दुल्ला उसूली भी इसी अपराधमें घरे गये थे—उनके वार्तालापमें भी बाज वक्त बेदीनी जाहिर हुई थी। कार्दोवाकी जामा मस्जिदमें दोनों अपराधी उपस्थित किये गए . अबू-अली हज्जाजने खड़े होकर घोषित किया कि इब्न-रोश्द नास्तिक (=मुल्हिद्) और बेदीन हो गया है।”

हज्जाजके व्याख्यानके बाद सुल्तानने खुद इब्न-रोश्दको इस अभिप्रायसे बुलाया कि वह जवाबदेही करे, और पूछा कि क्या ये लेख तुम्हारे हैं ? यह अजब नाटक था। क्या याकूब मन्सूर जानता नहीं था, कि रोश्दके दार्शनिक विचार क्या है। क्या वर्षों उसके साथ बेंतकल्लुफाना दर्शन-चर्चामें रोश्दके विचार उससे छिपे हुए थे ? वह जानते हुए भी लोगोको अपनी धर्मप्राणता दिखलाने तथा अपनी राजनीतिक स्थितिको सर्वप्रियता द्वारा दृढ़ करनेके ख्यालसे यह अभिनय कर रहा था। अच्छा होता यदि इस वक्त रोश्द भी सुक़ातके रास्तेको स्वीकार किये होता, किन्तु रोश्दका नागरिक समाज अथेन्सके नागरिक समाजसे बहुत निम्न श्रेणीका था, वह उसके साथ अधिक कमीनेपनसे पेश आता ? साथ ही रोश्द सब कुछ खोकर भी जितने दिन और जीता उतना ही दर्शन और विचार-स्वातन्त्र्यके लिए अच्छा था। इसके अतिरिक्त रोश्दको अपने शिष्यो—अनुयायियो—मित्रोका भी ख्याल करना जरूरी था। यह सब सोच रोश्दने भी उसी तरह अपने लेखोंसे इन्कार कर दिया, जिस तरह मसूरने उनके पूर्वपरिचयसे इन्कारका नाटक किया था। जवाब सुनकर मसूरने उन लेखोंके लिखने-वालेको धिक्कार (लानत) कहा, और उपस्थित जनमंडलीने “आमीन” (एवमस्तु) कहा। इब्न-रोश्दका अपराध सारी जनताके सामने साबित हो गया, उसमें शक-शुबहाकी गुजाइश न थी। यदि सुल्तान बीचमें न होता,

१ “इब्न-रोश्द व फिलसफ़ा”—फ़ह्रुल्-खोन् ।

तो शायद सारी जनमङ्गलीने गुस्सामे आकर रोश्दकी वोटियाँ नोच डाली होती। लेकिन बादशाह की रायसे सिर्फ सजापर सन्तोख किया गया, कि वह किसी अलग स्थानपर भेज दिया जाये।

रोश्दके विरुद्ध गवाही देनेवालोमे कुछने यह भी कहा था, कि स्पेनमें जो अरबी कबीले आकर आबाद हुए हैं, इब्न-रोश्दका उनमे से किसीके साथ खान्दानी सबध नहीं है, और यदि उसका संबंध है तो बनी-इस्राईल (यहूदी) के खान्दानसे। इसपर यह भी फैसला हुआ कि उसे लोर्सानिया^१ (=अलेसान्ता) मे भेज दिया जाये, क्योंकि यह बनी-इस्राईल (यहूदियो)-की वस्ती है, और उनके अतिरिक्त दूसरी जातिके लोग वहाँ नहीं रहते।

रोश्दके दुश्मनों और मुल्लाओंने एक अर्सेसे उसके खिलाफ जो जबर्दस्त प्रचार करके लोगोकी धर्मान्धताको उत्तेजित कर रखा था, उसे इस फैमलेके बाद भडक उठनेका बहुत डर था। रोश्द यदि यहूदी वस्तीमे भेज दिया गया, तो यह उसके लिए अच्छा ही हुआ। लोग मुल्लोकी बातमे आकर कुछ और कह बैठते। इसका ध्यान उन्हें शान्त करने तथा अपनेको संदेह-भाजन न बनानेके लिए मसूरने एक खास सरकारी विभाग कायम किया, जिसका काम था दर्शन और तर्कशास्त्रियों की पुस्तकोको एकत्रित कर उन्हें जलाना; तथा इन विद्याओके पढ़नेवालोको कड़ी-कड़ी सजाएँ दिलवाना। इसी समय मन्सूरने लोगोको शान्त करनेके लिए एक फरमान (=घोषणा) लिखकर सारे मुल्कमें प्रकाशित कराया। इस सारे फरमानको अन्तारिने अपने ग्रन्थ^२ मे उद्धृत किया है, और उसके संक्षेपको इस प्रकार दिया है—“पुराने जमाने मे कुछ लोग ऐसे थे, जो मिथ्याविश्वासका अनुगमन करते और हर बातमे उल्टे सीधे सवाल उठाया करते थे, तो भी आम लोग उनकी बुद्धिकी प्रखरता पर लट्टू हो गए थे। इन लोगोत अपने विचारोंके अनुसार ऐसी पुस्तके लिखी जो कि शरीअत (इस्लामी धर्मग्रन्थो) से

१. कार्बोवाके पास एक गाँव।

२. “इब्न-रोश्द”, पृष्ठ ३-७७६

३. वहीं, टिप्पणी, पृष्ठ ७६

चतनी ही दूर थी जितना पूर्वसे पश्चिम दूर है। हमारे समयमें भी कुछ लोगोंने इन्ही नास्तिकों (=मुल्हिदों) की पंरवी की और उन्हींके मतके अनुसार किताबें लिखीं। यह पुस्तकें देखनेमें कुगनकी आयतों (=वाक्या-बलियों) से अधिक अलकून हैं, लेकिन भोतग्ये कुफ (=नास्तिकता) और जिन्दका (=धर्मविरोधी एक मत) है। जब हम (मुल्तान मसूर) का उनके धोका-फरेबका हाल मालूम हुआ, तो हमने उनको त्त्तारिसे निकाल दिया, और उनकी किताबें जलवा दी, क्योंकि हम शरीअत और मुसल-मानोंको इन नास्तिकोंके फरेबमें दूर रखना चाहते हैं। . . . या खुदा ! इन नास्तिकों और उनके दोस्तोंको तबाह और बर्बाद कर। . . . (फिर लोगोंको हुक्म दिया है कि) इन नास्तिकों की सगतम वंसे ही परहेज करो जैसे विषमें करते हो, यदि कहो उनकी कोई पुस्तक पाओ तो उसे आगमें सांक दो, क्योंकि कुफकी सजा आग है . . .”

तर्क और दर्शनके प्रति शिक्षित मस्लाओंका उस वकन क्या रख था, वह विद्वान् इब्न-जुह्ल—जिसे एक मसूरने पुस्तकोंके जलानेका इंचार्ज बनाया था—की इस हरकतसे पता लगेंगा। दो विद्यार्थी जुह्लसे बँधक पड़ रहे थे। एक दिन उनके पास कोई किताब देख जुह्लने उसे लेकर गौर किया तो मालूम हुआ, मतिक (=तर्क) की किताब है। जुह्ल गस्मेमें पागल भि पैर उनके पीछे भारनेके लिए दौड़ा। उन विद्यार्थियोंने फिर जुह्ल पास जाना छोड़ दिया। कुछ दिनों बाद उन्होंने आवर उस्तादमें कसूरकी भाफी माँगी और कहा कि बस्तुन वह पुस्तक हमारी न थी, एक दोस्तने हमने जबर्दस्ती छीनी, और गलतीमें हमारे पास रह गई थी। जुह्लने कसूर माफ कर दिया, और नसीहत दी, कि कुगन बरकस करे। फिका (=मीमासा) और हदीस (=परवर कलम) पढ़ा। इस उन्होंने उसे समाप्त कर लिया, तो उसने स्वयं अपने पुस्तकालयमें फोर्गियस (फोर्गियस) की पुस्तक ईसागोजीको लाकर कहा कि फिका और हदीस के बाद अब इसको पढ़नेका समय है, तर्क और दर्शनमें पाठ्य ग्रन्थ है। किन्तु उसने गहिर दर्शनका पढ़ना पुन्हारे लिए शर्ज उचित न था। इब्न-जुह्ल वर्षात बाहरमें तर्क-दर्शनका पुस्तकोंको

“जलवाता फिरता” था, किन्तु भीतर स्वयं दर्शनके अध्ययनमें लगा रहता था। जुहूके एक दुश्मनने रोशदके उद्देश्यके लक्ष्य उठाकर उसे तबाह करना चाहा। उसने मसूरके पास बहुराष्ट्र लौगोंके हस्ताक्षरके साथ एक आवेदनपत्र भेजा कि जुहू स्वयं दर्शनका हामी है, उसके घरमें दर्शनकी हजारों पुस्तकें हैं। मसूरने आवेदनपत्रक पढ़कर हुक्म दिया कि लेखकको तुरत जेल भेज दिया जाये। वह जेल भेज दिया गया और हस्ताक्षर करनेवाले डरके मारे छिपते फिरने लगे। मुल्लोने जनताकी आँखोंमें धूल झाँककर उनमें धर्मान्धताकी भारी आग भड़का दी थी। मसूर जानता था, कि यह आग देर तक इसी अवस्थामें नहीं रह सकती, किन्तु इसका दबना भी तभी संभव है, जब कि इसे एक बड़ी बलि दी जाये। वह रोशदकी बलि चढा चुका था, और वह आग ठंडी पड़ गई थी। वह जानता था, कि मुल्लोंकी ताकतसे यह बाहरकी बात है, कि तुरत ही फिर जनता को उसी तरह उन्नेजित कर सके। इसीलिए बड़े इतमीनानके साथ उसने इन कठमुल्लोको दवा देने का निश्चय किया।

जिस वक्त रोशदको निर्वासित किया गया था, उसी वक्त कितने ही दूसरे दार्शनिकों—जहूवी, उसूली, बजाया, कफीर, कराबी आदि—को भी निर्वासित किया गया था। इस वक्त मुल्लोने खुशीमें आकर सैकड़ों कविताये बनाई थी, जिनमेंसे कितनी ही अब भी सुरक्षित हैं।

यहूदी स्पेनमें पहिलेसे से दर्शनके अज्ञानदर्शन थे, इसलिए खूसीनियाके यहूदियोंने जब इस नास्तिक, पतित, दार्शनिकको उस दीन-अवस्थामें देखा, तो उसे वह सर-आँखोपर बँटानेके लिए नैयार थे। आखिर स्पेनमें एक छोटा गाँव था, जहाँके गाँवार उस वक्त भी रोशदको सत्यका बाहीद समझते थे। उनके इस सम्मानकी कीमत और बढ़ जाती है, जब हम जानते हैं कि उन्हें यह मालूम न था कि खूसीनियाका यह रोशद मजिस्समें सारी विद्या और प्रकाशकी दुनियाका पण्य देवता बनने जा रहा है, और उस दुनियाके निर्माणकी दुनियादमें सत्य विचार और अपमानकी हँटें भी पहुँची।

रोशदके ऊपर होनेवाले अत्याचारों के बारेमें कितनीही बातें मशहूर

हैं। एक बार वह लूसीनियासे फ्रास भाग गया, मुल्लोंने पकड़वाकर उसे मस्जिदके दर्वाजेपर खड़ा करवाया, और यह सजा दी कि जो मस्जिदके भीतर दाखिल हो या बाहर निकले उसपर धूकता जाये। एक अपमानका वर्णन स्वयं रोश्दने लिखा है—“सबसे अधिक दुःख मुझे उस वक्त हुआ था, जब कि एक बार मैं और मेरा बेटा अब्दुल्ला कार्दोवाकी जामा मस्जिदमें नमाज़ पढ़नेके लिए गये, लेकिन न पढ़ सके। चंद गुंडोने हल्ला मचाया, और हम दोनोंको मस्जिदसे निकाल दिया गया।”

रोश्दको लूसीनियामें निर्वासित कर एक तरहसे सख्त नज़रबंदीमें रखा गया था; कोई दूसरी जगहका आदमी उससे मिलने नहीं पाता था।

(ख) **भूमि और मृत्यु**—दो साल (११९७-९८ ई०) तक रोश्द उस बंदापेमें अपनी दार्शनिक प्रतिभाके लिए उस शारीरिक और मानसिक यातनाको सहता रहा। मसूर समझ रहा था, कि उसने अपने समयके लोगोके सामने ही नहीं इतिहासके सामने कितना भारी पाप किया है, किन्तु रोश्दके बदले स्वयं बलिबेदीपर चढ़नेकी उसको हिम्मत न थी। अब मसूर अपने पड़ोसी ईसाई राजाओकी अन्तिम पराजय करके जहाँ उधरसे निश्चिन्त था, वहाँ उसका प्रभाव अपनी प्रजापर एक भारी विजेताके तौर-पर हो गया था, उधर मुल्लोका जादू भी जनताके मिर से कम हो गया था। मसूरके इशारेसे या खुद ही सेविली (अश्वीलिया) के कुछ सभ्रान्त लोगोने गवाही दी कि रोश्दपर झूठा, बंबुनियाद इल्ज़ाम लगाया गया था। इसपर मसूरने इस शर्तपर छोड़नेका हुक्म दिया कि रोश्द जामा-मस्जिदके दर्वाजेपर खड़ा होकर लोगोके सामने तोबा करे। रोश्द जामा-मस्जिदके दर्वाजेपर तब तक नये सिर खड़ा रखा गया, जब तक लोग नमाज़ पढ़ते रहे, (और खुदा शान्तचित्तसे उस नमाज़को सुनता भी रहा)। इसके बाद वह कार्दोवामे बड़ी गरीबीका जिन्दगी बिताने लगा।

१. “इज़ल-रोश्द” (रेनॉ द्वारा एक पुराने लेखक अबू-मुहम्मद अब्दुल कबीर अंसारी से उद्धृत), पृष्ठ १६

मंसूरकी आत्मा अभी भी उसे कोस रही थी, इसलिए वह रोश्दके साथ कुछ और उपकार करनेका रास्ता ढूँढ रहा था। इसी बीच मराकोके काजी (जज) को उसके जुल्मके लिए बर्खास्त करना पड़ा। मसूरने तुरत उसकी जगह रोश्दको मुकर्रर किया। दर्शनकी पुस्तकोंके ध्वंसका हुक्म भी वापिस लिया गया, और जो दूसरे दार्शनिक निर्वासित किये गए थे, उनको बुलाकर कितनोंको बड़े-बड़े दर्जे दिये गए।

रोश्द एक साल और जीवित रहा, और अन्तमें १० दिसम्बर ११९८ ई० को मराकोमें उसका देहान्त हुआ; उसके शवको कादोवामे लाकर खान्दानी कब्रस्तान मकबरा-अब्बासमे दफन किया गया।

तेईस दिन बाद (२ जनवरी, ११९९ ई०) को मसूर भी मर गया, और साथही अपने नामपर हमेशाके लिए एक काला धब्बा छोड़ गया। वह समय जल्द आया जब स्पेनकी भूमिसे मसूरके खान्दानका शासन ही नहीं बल्कि इस्लाम भी खतम हो गया, किन्तु रोश्दकी आवाज सारे यूरोपमे गूँजने लगी।

(ग) रोश्दका स्वभाव—रोश्दके स्वभावके बारेमे इतिहास-लेखक वाजीफा कहना है—

“इब्न-रोश्दकी राय बहुत मजबूत होती थी। वह जैसा ही ज़रईस्त प्रतिभाका धनी था, वैसाही दिलका मजबूत था। उसके सकल्प बहुत पक्के होने थे, और वह कष्टोंसे कभी भय नहीं खाता था।”

“रोश्द गभीरताकी मूर्ति था। ज्यादा बोलना उसके स्वभावमे न था। अभिमान उसे छू नहीं गया था। किसीको बुरा-भला कहना उसे पसंद न था। धन और पदका न उसे अभिमान था और न लोभ। वह अपने शरीरपर खर्च न करता था। दूसरोंकी सहायता करनेमे उसे बहुत आनन्द आता था। चापलूसीसे उसे सख्त घृणा थी। उसकी विशालहृदयता मित्रों ही तक नहीं शत्रुओं तकके लिए खुली हुई थी। वह कहा करता

था—‘यदि हमने दोस्तोंको दिया, तो वह काम किया, जो कि हमारी अपनी रुचिके अनुकूल है। उपकार और दया उसे कहते हैं, जिसमें उन शत्रुओं तकको शामिल किया जाये, जिनको हमारी तबियत पसंद नहीं करती।’”

“दया उसमें इतनी थी कि यद्यपि वर्षों यह काजी (जज) रहा, किन्तु कभी किसीको मृत्यु-दण्ड नहीं दिया। यदि कोई ऐसा मौका आता, तो स्वयं न्यायासनको छोड़ दूसरेको अपना स्थानापन्न बना देता। अपने शहर कार्दोवा-से उसका वैसा ही प्रेम था, जैसा कि यूनानी दार्शनिकोंका अथेन्ससे। एक बार मस्मूके दरबारमें जुहू और रोशदमें अपने-अपने शहरा मेविली और कार्दोवाके सबंधमें बहस छिड़ गई। रोशदने कहा—मेविलीमें जब कोई विद्वान् मर जाता है, तो उसके ग्रन्थ-संग्रहका बेचनेके लिए कार्दोवा लाना पड़ता है, क्योंकि मेविलीमें एत चीजोंकी पूछ करनेवाले नहीं हैं, हाँ, जब कार्दोवाका कोई गायनाचार्य मर जाता है, तो उसके वाद्ययंत्र मेविलीमें बिकनेके लिए जाते हैं, क्योंकि कार्दोवामें इन चीजोंकी मांग नहीं है।”

पुस्तक पढ़नेका रोशदको बहुत शौक था। इब्नुल्-अब्वारका कहना है कि रातके वक़्त भी उसके हाथसे किताब नहीं छूटती थी। सारी-सारी रात वह किताब पढ़ा करता था। अपनी उम्रमें सिर्फ़ दो रातें उसने किताब पढ़े बिना बिनाई, एक शादीकी रात, दूसरी वह रात जब कि उसके दापकी मृत्यु हुई।”

(२) कृतियाँ—भिन्न-भिन्न विषयोंपर रोशदकी लिखी हुई पुस्तकोंकी संख्या साठसे ऊपर है। इब्नुल्-अब्वारके कथनानुसार वह दस हजार पृष्ठके करीब है। मौठबी मुहम्मद यूनस् अन्सारी (फिरगीमहल्ला) ने अपनी पुस्तक “इब्न-रोशद” में (जा कि मेरे इस प्रकरणका मुख्य आधार है) भिन्न-भिन्न विषयोंपर रोशदकी पुस्तकोंकी विस्तृत सूची दी है, मैं वहाँसे सिर्फ़

१. “आसारुल्-अब्वहार”, पृष्ठ २२२ २. “नफ़ुसुल्-तैब”, पृष्ठ २१६
३. “अल्-बीबाजुल्-मजहब”, पृष्ठ २८४ ४. “इब्न-रोशद”, पृष्ठ ११९-३०

पुस्तकोंकी संख्या देता हूँ।

(१) दर्शन	२८
(२) वक्तव्य	२०
(३) क्रिका	८
(४) कलाम (वाद)-शास्त्र	६
(५) ज्योतिष-गणित	४
(६) व्याकरण (अरबी)	२

६८

रोश्दने अपनी सभी पुस्तकें अरबीमें लिखी थीं, किन्तु उनमेंसे कितनोंके अरबी मूल नष्ट हो चुके हैं, और उनके इब्रानी या लातीनी अनुवादही मौजूद हैं।

इब्न-रोश्दने स्वयं लिखा है कि किस तरह तुफैलने उसे दर्शनकी पुस्तकोंके लिखनेकी ओर प्रेरणा दी—“एक दिन इब्न-तुफैलने मुझे बुलाया। जब मैं गया तो उसने कहा कि आज अमीरुल मोमिनीन (यूसुफ) अफसोस करते थे कि अरस्तूका दर्शन बहुत गंभीर है, और (अरबी-) अनुवादकोंने अच्छे अनुवाद नहीं किये हैं। यदि कोई आदमी तैयार होता और उनका सक्षेप करके सुबोध बना देता। मैं तो यह काम नहीं कर सकता, मेरी उम्र अब नहीं है, और अमीरुल्मोमिनीनकी सेवासे भी छुट्टी नहीं। तुम तैयार हो जाओ, तो कुछ मुश्किल नहीं, तुम इस कामको अच्छी तरह कर भी सकते हो। मैंने इब्न-तुफैलको वचन दे दिया, और उसी दिनसे अरस्तूकी किताबोंकी व्याख्या-टीकायें लिखनी शुरू कीं।”

रोश्दकी दर्शन-संबंधी पुस्तकोंको तीन प्रकारसे बांटा जा सकता है—

(१) अरस्तू तथा कुछ और यूनानी दार्शनिकोंकी पुस्तकोंकी टीकायें या विवरण।

(२) अरस्तूका पक्ष ले सीना और फाराबीका खंडन।

(३) दर्शनका पक्ष ले गजाली आदि बाद-शास्त्रियोंका खंडन।
रोशदने अरस्तूके ग्रंथोंकी तीन प्रकारकी टीकाये की है—

(१) विस्तृत व्याख्या टीका—इनमें हर मूल शब्दको उद्धृत कर व्याख्या की गई है।

(२) मध्यम व्याख्या—इनमें वाक्योंके प्रथम शब्दको उद्धृतकर व्याख्या की गई है।

(३) संक्षेप ग्रंथ—इनमें वाक्यको बिलकुल दिये बिना ही वह भाव को समझाता है।

अरस्तू के कुछ ग्रंथोंकी निम्न व्याख्याएँ रोशदने निम्न सालों और स्थानोंमें समाप्त की —

सन्	नाम पुस्तक	स्थान
११७१ ई०	अस्समाअ-बल्-आलम ^१ (व्याख्या)	सेविली
११७४ ई०	खताबत-बल्-शेअर ^२ (मध्यम व्याख्या)	कार्दोवा
	माबाद-त-तबीआत ^३ (मध्यम व्याख्या)	कार्दोवा
११७६ ई०	अखलाक ^४ (मध्यम व्याख्या)	कार्दोवा
११८६ ई०	तबीआत ^५ (विस्तृत व्याख्या)	सेविली

इनके अतिरिक्त उसकी निम्न पुस्तकोंकी मर्यादिके समय और स्थान मालूम हैं —

११७८ ई०	जवाहर-ल्-कीन	मराको
११७९ ई०	कश्फ-मनाहजु-ल्-अबला	सेविली

१. De Caelo et mundo (देवात्मा और जगत्)

२. Rhetoric (भाषण-शास्त्र) Poetics (काव्य-शास्त्र)

३. Metaphysics (अध्यात्म या अतिभौतिक-शास्त्र)

४. Ethics (आचार-शास्त्र)

५. Physics (साइंस या भौतिक-शास्त्र)

११९३ ई० अल्-इस्तेकात^१ (व्याख्या) सेविली
 ११९५ ई० बाज'ल्-अस'जला व'ल्-अजबा फि'ल्-मन्तिक् निर्वासन
 अरस्तूकी निम्न पुस्तकोंपर रोश्दकी तीनों तरहकी व्याख्यायें^२ अरबी,
 इब्रानी, लातीनीमेंसे किसी न किसी भाषामे मौजूद हैं—

१. तब्इयात (भौतिक शास्त्र)
२. सआम (देवता या फरिश्ता)
३. नफ्स (विज्ञान या आत्म-शास्त्र)
४. माबाद्-तब्इयात् (अतिभौतिक या अध्यात्म शास्त्र)

अरस्तूके प्राणिशास्त्र (किताबु'ल्-ह'वान) के पहिले दस अध्यायोंपर रोश्दकी व्याख्या नहीं मिलती। आचार-शास्त्रकी व्याख्यामें उसने लिखा है कि मुझे अरस्तूके राजनीति-शास्त्रका अरबी अनुवाद स्पेनमे नहा मिला, इसलिए मैंने अफलातूँके "प्रजातत्र" (जमहूरियत्) की व्याख्या लिखी।^३

१. जालीनूस (गलेन) की पुस्तक

२. रोश्दकी पुस्तकोंके हस्तलेख अधिकतर यूरोपके निम्न पुस्तकालयोंमें मिलते हैं—

१—स्वथोरियल पुस्तकालय, (मद्रिदसे ४० मीलपर स्पेन); २—बिब्लियोथिक नाइनल (पेरिस); ३—बोड्लियन लाइब्रेरी (आक्सफ़ोर्ड, इंग्लैंड); ४—लारन्तीन पुस्तकालय (फ्लोरेन्स, इटाली); ५—लाइडेन पुस्तकालय (हालैंड)। इनमें सबसे ज्यादा ग्रंथ स्वथोरियलमें हैं। स्पेन और इटालीके पुस्तकालयोंमें अरबी लिपिके कुछ हस्तलेख हैं, नहीं तो इब्रानी और लातीनीके अनुबाव या इब्रानी-लिपिमें अरबी भाषाके ग्रंथ हो ज्यादा मिलते हैं। हिन्दुस्तानमें हमारे प्रान्तके आरा शहरकी एक मस्जिद-के पुस्तकालयमें रोश्दके दो संक्षेप-ग्रंथ आरेम्नियास और प्रथम अनालो-तिकापर हैं।

३ सब मिलाकर अरस्तूकी निम्न पुस्तकोंपर रोश्द कृत टीकायें हैं—

टीकायें—१—बुहान् (मन्तिक), २—समाज-व-आलम, ३—तब्इयात,

रोसदके दार्शनिक विचारोंको जाननेके लिए उसके दर्शन-सबधी "संक्षेप" (तल्खीस्) फाराबी, तथा सीनापर आक्षेप और बाद-शास्त्रके खंडन देखने लायक हैं, जो बदकिस्मतीसे किसी जीवित भाषामे बहुत ही कम छपे हुए हैं।

रोसदकी किसी पुस्तककी विशेष तौर से विवेचना यहाँ संभव नहीं है,

४—नफ़्स, ५—माबाद-तब्इयात्।

संक्षेप—६—खतावत्, ७—शेअर, ८—तौलीब-ब-इन्हलाल, ९—आसार-अल्इया, १०—अखलाक, ११—हिस्स्-ब-महसूस, १२—हैवान, १३—तब-ल्लुब-हैवान।

इनमें १, ६, ७, मन्तिक (= तर्कशास्त्र) की आठ पुस्तकोंमें से हैं। २, ३, ४, ८, ९, ११, १३—तब्-इयात् (= भौतिकशास्त्र) की आठ पुस्तकोंमेंसे; ५वीं पुस्तक अतिभौतिकशास्त्र है, और १०वीं आचार-शास्त्र।

१ संक्षेपोंमें—

१—तल्खीस्-मंतक्रियात् (तर्कशास्त्र-संक्षेप)

२—तल्खीस्-तब्इयात् (भौतिकशास्त्र-संक्षेप)

३—तल्खीस्-माबाद-तब्इयात् (अतिभौतिकशास्त्र-संक्षेप)

४—तल्खीस्-अखलाक (आचारशास्त्र-संक्षेप)

५—शरह-जम्हूरियत् (प्रजातंत्र की व्याख्या)

बादशास्त्रियोंके खंडन—

१—तोहाफ़तुल्-तोहाफ़तुल्-फ़िलासफ़ा (दर्शन-खंडन-खंडन) यह प्रचान-तया गजालीके तोहाफ़तुल्-तोहाफ़त (दर्शन-खंडन) का खंडन है।

२—फ़सलुल्-मुक़ाल।

३—कशफ़ुल्-अद्वाल।

अरस्तूके तर्कको ग़लत समझनेके लिए फ़ाराबीके विरुद्ध रोसदने तीन पुस्तकें लिखी हैं, जिनमें "तल्खीस्-मोक्रालात्-फ़ाराबी फ़िल्सफ़िन्तिफ़" मुख्य है। सीनाकी पुस्तक "शफ़ा" की बहस-विद्या (इस्मु'ल्-इलाही) पर आक्षेप किया है।

इसलिए इसके लिए पाठक आगे जानेवाले उद्धरणोंसे ही संतोष करें।

(३) वार्षिक विचार—रोशदके लिए अरस्तू मनुष्यकी बुद्धिका उच्चतम विकास था, वह अपना काम बस यही समझता था, अरस्तूके दर्शनको ऐसे रूपमें प्रकट करे, जिसमें उसके तत्त्वज्ञानके समझनेमें गलती न हो; इसीलिए वह कितनी ही बार फाराबी और सीनाकी गलतियोंको दिखलाता है। फाराबी “द्वितीय अरस्तू” के नामसे मशहूर हुआ, किन्तु रोशद अरस्तूको जिस ऊँचाईपर पहुँचा समझता था, वहाँ पहुँचना किसीकी शक्तिसे बाहर समझता था, और शायद वह यदि यह सुनता तो बहुत खुश होता कि पीछेकी दुनियाने उसे (अरस्तू) “भाष्यकार” की उपाधि दी है।

सबसे पहिले हम उन बातोंके बारेमें कहना चाहते हैं जिनके बारेमें रोशद और सजाली तथा दूसरे “वादशास्त्रियों” का झगड़ा था—

(क) सजालीका खंडन—रोशदका समय ठीक वही है, जो कि श्रीहर्षका। श्रीहर्षका दार्शनिक ग्रंथ “खंडन-खंड-खाद्य” (खंडरूपी खाँडका आहार या खंडन रूपी मिठाई) है, और रोशदके ग्रंथका नाम भी उससे मिलता-जुलता “तोहाफतुल्-तोहाफतुल्-फिलासफा” (दर्शन-खंडन-खंडन) संक्षेपमें तोहाफतुल्-तोहाफतुल् (खंडन-खंडन) है, “खंडन-खाद्य” और, “खंडन-खंडन”-में नाम सादृश्य बहुत ज्यादा जरूर है, किन्तु, इससे दोनोंके प्रतिपाद्य विषयोंको एक समझनेकी गलती नहीं करनी चाहिए; दोनोंमें यदि और कोई समानता है, तो यही कि दोनों ऐसे युगमें पैदा हुए, जिसमें खंडनपर खंडन बड़े जोरसे चल रहे थे। श्रीहर्ष अपने “खंडन” को “धर्मकीर्ति” और उन जैसे तर्कशास्त्रियों तथा वस्तुवादी दार्शनिकोंके खिलाफ इस्तेमालकर “शून्य-ब्रह्मवाद” स्थापित करना चाहता है। उसका समकालीन रोशद सजालीके द्विविधात्मक “ब्रह्मवाद” का खंडनकर वस्तुवादी “विज्ञानवाद”—जो कि

१. “दुरावाय इव धर्मकीर्तः पन्थाः, तदवावहितेन भाष्यम्”—खंडन खंड-खाद्ये।

धर्मकीर्ति के बादके बहुत नजदीक है—की स्थापना करना चाहता था। अर्थात् पूर्व और पश्चिमके दोनों महान् दार्शनिकोंमें एक (श्रीहर्ष) वस्तुवादको हटाकर अ-वस्तुवाद (विज्ञानवाद, शून्यवाद) कायम करना चाहता था, दूसरा (रोश्द) अवस्तुवाद (सूफी ब्रह्मवाद) को हटाकर वस्तुवादकी स्थापना कर रहा था और दोनोंके प्रयत्नोंका आगे हम परिणाम क्या देखते हैं ? श्रीहर्षकी परंपरा ब्रह्मवादके मायाजालमें उलझकर भारतके मृतोन्मत्त समाजको पैदा करती है, और रोश्दकी परम्परा पुनर्जागरणके सर्वप्रथम भाग लेकर नवीन युरोपके उत्पादनमें सफल होती है। भारतमें यदि गजाली और श्रीहर्ष परंपरा सर्वमान्य रही, तो उसके कार्य-कारण सबध भी दिखाई पड़ते हैं।

(a) दर्शनालोचना गजालीकी अनधिकार-चेष्टा—एक बार अपनी स्मृतिको ताजा करनेके लिए इस्लामिक वाद-जाम्त्र (कलाम) पर नजर दौड़ानी चाहिए। मोतजलाने “वाद” को अपनाया, फिर अबुल्-हसन-अश्वरीने वझामे इसी हथियारको लेकर मोतजलापर प्रहार करना शुरू किया। अश्वरीके अनुयायी अबूबक्र बाकलानीने बादमें थोड़ी दर्शनकी पुट देनी चाही, जिसमें गजालीके गुरु इमाम हमेंनने अपनी प्रतिभाका ही सहारा नहीं दिया, बल्कि गजाली जैसे शागिर्दको तैयार करके दे दिया। गजालीने सूफीवाद, दर्शनवाद, कुरानवाद, बुद्धिवाद, अ-बुद्धिवाद, कबीलाशाही जनतंत्रवाद . कया कया नहीं मिलाकर एक चूँचूँका मुरब्बा “वाद” (कलाम) के नामपर तैयार किया, जिसका नमूना हम देख चुके हैं। गजालीके “दर्शन-खडन” के खडनमें उस जैसेही नामपर रोश्दका “दर्शन-खडन-खडन लिखना बतलाया है, कि रोश्दको गजालीका चूँचूँका मुरब्बा पसंद नहीं आया। रोश्द अपनी पुस्तक “कश्फुल्-अदला”^१ में गजालीके इस चूँचूँके मुरबेके बारेमें लिखता है —

“इस्लाम में सबसे पहिले बाहरी (मतवालो) ने फ़साद (झगड़ा, मतभेद)

पैदा किया, फिर मोतजलाने, फिर अश्अरियोने, फिर सूफियोने और सबसे अन्तमे गजालीने। पहिले उस (गजाली) ने “मकासिदुल्-फिलासफा” (दर्शनाभिप्राय) एक पुस्तक लिखी। जिसमे (यूनानी-) आचार्योंके मतोंको खोलकर बिना घटाये-बढ़ाये नकल कर दिया। उसके बाद “तोहाफतुल्-फिलासफा” (दर्शन-खंडन) लिखा, जिसमे तीन सिद्धान्तोंके बारेमे दार्शनिकोंको काफिर बनाया। उसके बाद “जवाहरुल्-कुरान” मे गजालीने खुद बतलाया, कि “तोहाफतुल्-फिलासफा” (दर्शन-खंडन) केवल लड़ाई-भिड़ाई (=जदल) की किताब है, और मेरे वास्तविक विचार “मजून-बे-अला-गैरे-अल्लेही” मे है। इसके बाद गजालीने “मिशकानुल्-अन्वार” एक किताब लिखी, जिस्मे जानियोंके मतोंको व्याख्या करके यह साबित किया कि सभी ज्ञानी असली सत्यसे अपरिचित हैं; इसमे अपवाद सिर्फ वह है, जो कि महान् सिर्जनहारके संबंधके दार्शनिक सिद्धान्तोंको ठीक मानते हैं। यह कहनेके बाद भी कितनी ही जगह गजालीने यह बतलाया है कि ब्रह्मज्ञान (=इल्म-इलाही) केवल चिन्तन और मननका नाम है; और इसी लिए “मुनक्कज़-मिनल्-जलाल” मे (अरस्तू आदि) आचार्योंपर ताना कसा है, और फिर स्वयं ही यह साबित किया है, कि ज्ञान एकान्तवास तथा चिन्तनसे प्राप्त होता है। सारांश यह कि गजालीके विचार इतने विभिन्न और अस्थिर हैं, कि उसके असली विचारोंका जानना मुश्किल है।”

गजालीने “तोहाफतुल्-फिलासफा” की भूमिकामे अपने जमानेके दार्शनिकोंको जो फटकारा है और उनके २० सिद्धान्तोंका खंडन किया है, उसके उत्तरमे रोश्द “खंडन-खंडन” मे मिलता है—

“(दार्शनिकोंके) इन सिद्धान्तोंकी जाँच सिर्फ वही आदमी कर सकता है, जिसने दर्शनकी किताबोंको ध्यानपूर्वक पढ़ा है (गजाली सीनाके अतिरिक्त कुछ नहीं जानता था), गजाली जो यह आक्षेप करता है, इसके दो कारण हो सकते हैं,—या तो वह सब बातोंको जानता है, और फिर आक्षेप करता

है, और यह दुष्टता का काम है, या वह अनभिज्ञ है, तो भी आक्षेप करता है, और यह मूर्खोंको ही शोभा देता है। लेकिन गजालीमें दोनों बातें नहीं मालूम होती। मालूम यह होता है, कि बुद्धिके अभिमानने उसे इस पुस्तक-को लिखनेके लिए मजबूर किया। आश्चर्य नहीं यदि उसकी मंशा इस तरह लोगोंमें प्रिय होनेकी रही हो।”

(b) कार्य-कारण-नियम अटल—गजालीने प्रकृतिमें कार्य-कारण नियमको माननेमें यह कहकर इन्कार कर दिया कि वैसा मान लेनेपर “करामात (=अकलके खिलाफ अप्राकृतिक घटनाएँ) गलत हो जावेंगी, और धर्मकी बुनियाद करामातपर ही है।”

इसके उत्तरमें रोस्क कहता है—

“जो आदमी कार्य-कारण-नियमसे इन्कार करता है, उसको यह मानने-की भी जरूरत नहीं कि हर एक कार्य किसी न किसी कत्तसि होता है। बाकी यह बात दूसरी है, कि सरसरी तौरमें जिन कारणोंको हम देखते हैं, वह काफी ब्याल न किए जाये, किन्तु इससे कार्य-कारण नियम (=इल्लियत) पर असर नहीं पड़ता। असल सवाल यह है कि चूंकि कुछ ऐसी चीजें भी हैं जिनके कारण या सबबका पता नहीं लगता, इसलिए क्या एकदम कार्य-कारण-नियमसे ही इन्कार कर दिया जाये। लेकिन यह बिल्कुल गलत बात है। हमारा काम यह है, कि अनुभूत (वस्तु) में अन्-अनुभूत (अज्ञात) की खोज करें, न कि यह कि (एक वस्तुके) अन्-अनुभूत होनेकी वजहमें जो अनुभूत (ज्ञात है) उससे भी इन्कार कर दें। . . .

“आखिर ज्ञानका प्रयोजन क्या है? सिर्फ यही की अस्तित्व रखने-वाले (पदार्थों) के कारणोंका पता लगावें। लेकिन जब कारणोंहीसे बिल्कुल इन्कार कर दिया गया, तो अब बाकी क्या रहा? तर्कशास्त्रमें यह बात प्रमाण-कोटि तक पहुँच गई है, कि हर कार्यका एक कारण होता है; फिर यदि कारण और हेतुसे ही इन्कार कर दिया गया, तो इसका नतीजा या

तो यह होगा, कि कोई वस्तु मालूम (=ज्ञात) न रहेगी, या यह कि किसीको पक्का मालूम (=ज्ञात) न (मानना) होगा, और सभी ज्ञात (वस्तुओं) को काल्पनिक कहना पड़ेगा । इस तरह 'पक्का (सच्चा) ज्ञान' दुनियामें रह न जायेगा ।^१

“कश्कुल्-अदला”^२ में इसी विषयपर बहस करते हुए रोषद कहता है—

“यदि कार्य-कारण (नियम) से बिल्कुल इन्कार कर दिया जाये अर्थात् यह मान लिया जाये कि जगत्का वर्तमान (कार्य-कारण-) स्थितिसे किसी दूसरी स्थितिके रूपमें बदलना संभव है, और जगत्में कोई अटल संबंध नहीं है; तो शिल्पी (=हकीम) के शिल्प (=हिकमत) के लिए क्या बाकी रह जायेगा ? शिल्प तो नाम ही इसका है, फिर सारा जगत् क्रम और नियमका अनुसरण करे । लेकिन जब मनुष्यके सारे काम संयोगवश हर अंगसे किये जा सकते हैं—अर्थात् आँखके ज्ञानका आँखसे, कानके विषयका कानसे, रसनाके विषयका रसनासे कोई अटल संबंध नहीं है, तो मनुष्यके ढाँचेमें ईश्वरकी कारीगरी या शिल्पका कौनसा नमूना बाकी रहेगा । . . . अगर वर्तमान नियम पलट जाये—यानी जो चीज पश्चिमकी ओर गति कर रही है, वह पूर्वकी ओर, और जो पूर्वकी ओर गति कर रही है वह पश्चिमकी ओर गति करने लगे, आग ऊपर उठनेकी जगह नीचे उतरने लगे, मिट्टी नीचे उतरनेकी जगह ऊपर चढ़ने लगे, तो फिर क्या (ईश्वरकी) कारीगरी और शिल्प झूठा न हो जायेगा ।”

(c) धर्म-दर्शन-समन्वयका ढंग शकस्त—यजाली भी बुद्धि और धर्म अथवा दर्शन और धर्ममें समन्वय (समझौता) करानेके पक्षपाती है, और रोषद भी, किन्तु दोनोंमें भारी अन्तर यह है : “इमन रोषद मजहबको विद्या (=दर्शन) के मातहत समझता है, और यजाली विद्याको मजहबके मातहत । रोषद लिखता है^३—जब कोई बात प्रमाण (=बुर्हान) से

१. “तोहाफतु’ल-तोहाफतु”, पृष्ठ १२२

२. पृष्ठ ४१

३. “फतवु’ल-मुफ़ाल”, पृष्ठ ८

मिद्ध हो गई, तो मजहब (की बात) में जरूर नई व्याख्या (=तावील) करनी होगी।”

(ख) जगत् आदि-अन्त-रहित—अस्तू तथा दूसरे यूनानी दार्शनिक जगत्को अभावसे उत्पन्न नहीं बल्कि अनादिकालसे चला आता, तथा अनन्तकाल तक चला जानेवाला मानने थे, गज़ाली और इस्लामका इसपर एतराज था। रोश्दने इस विषयको माफ करने हुए अपने ग्रंथ “अतिभौतिक शास्त्र-संक्षेप” में लिखा है—

“जगत् की उत्पत्तिके सिद्धान्तपर दार्शनिकोंके दो परस्पर विरोधी मत हैं (१) एक पक्ष उत्पत्तिमें इन्कार करना है, और विकास-नियमका माननेवाला है, और (२) दूसरा पक्ष विकाससे इन्कार करना है और उत्पात होनेको मानता है। विकासवादियोंका मत है, कि उत्पत्ति इसके सिवा और कुछ नहीं है कि त्रिवरे हुए परमाणु टुकड़े हो मिश्रित रूप स्वीकार कर लेते हैं। ऐसी अवस्थामें निमित्तकारण (ईश्वर) का कार्य सिर्फ इतना ही होगा कि भौतिक परमाणुओंको शकल देकर उनके भीतर पारस्परिक भेद पैदा करे। इसका अर्थ यह हुआ कि ऐसी अवस्थामें कर्त्ता उत्पादक (=स्रष्टा) नहीं रहा, बल्कि उसका दर्जा गिर गया, और वह केवल चालक के दर्जेपर रह गया।”

“इसके विरुद्ध उत्पत्ति या स्रष्टिके पक्षपाती मानते हैं, कि उत्पादकले भूत (=प्रकृति) को जल्दगन रखे बिना जगत्को उत्पन्न किया। हमारे (इस्लामिक) वाद-शास्त्री (मुत्कल्लमीन, गज़ाली आदि) और ईसाई दार्शनिक इसी मतको मानते हैं।”

“इन दोनों मतोंके अतिरिक्त भी कुछ मत हैं, जिनमें कम या अधिक इन दो विचारोंमें से किसी एक विचारकी झलक पाई जाती है। उदाहरणार्थ (१) इब्न-मीना यद्यपि विकासवादियोंमें इस बातमें सहमत है, कि (जगत्-उत्पत्ति) केवल भूत (=प्रकृति) के शकल-सूरन पकड़नेका नाम है;

१. “तल्खीस्-साबाद-सब्हबात”, अध्याय १, ४

लेकिन 'सूरत' (= 'आकृति') की उत्पत्ति के प्रश्नपर वह अरस्तूसे मत-भेद रखता है। अरस्तू कहता है कि प्रकृति (=भूत) और आकृति दोनों अनुत्पन्न (=नित्य) हैं, लेकिन इन्-सीना प्रकृतिको अनुत्पन्न तथा आकृतिको उत्पन्न (=अनित्य) मानता है; इसीलिए उसने जगत्-उत्पादकका नाम आकृति-कारक शक्ति रखा है। इस प्रकार इस (सीना) के मतके अनुसार प्रकृति, केवल (कार्य-) अधिकरण^१ का नाम है—उत्पत्ति या कार्यकी सामर्थ्य^२ (स्वतः) उसमें बिलकुल नहीं है। (२) इसके विरुद्ध देमासियुस्^३ और फाराबीका मत है कि बाज अवस्थाओंमें स्वयं प्रकृति भी (जगत्-) उत्पत्तिका काम कर सकती है। (३) तीसरा मत अरस्तूका है। उसके मतका सक्षेप यह है—स्रष्टा (=उत्पादक) नहीं प्रकृतिका स्रष्टा है और नहीं आकृतिका, बल्कि इन (प्रकृति, आकृति) दोनोंसे मिलकर जो चीजें बनती हैं, उनका स्रष्टा है।—अर्थात् प्रकृति^४ में गति पैदाकर उसकी आकृति—शकल—को यहाँ तक बदल देता है, कि जो अन्तर्हित शक्तिकी अवस्थामें होती है, वह कार्य-पन (=कार्य-अवस्था) में आ जाती है। स्रष्टाका कार्य बस इतना ही है। इस तरह उत्पत्तिकी क्रिया का यह अर्थ हुआ, कि प्रकृतिको गति देकर अन्तर्हित (अ-प्रकट) शक्ति (की अवस्था) से कार्य (के रूप) में ले आना।—अर्थात् सृष्टि वस्तुकी गति-क्रिया है। किन्तु, गति गर्भीके बिना नहीं पैदा हो सकती। यही कारण है कि जल—और पृथिवी—मंडलमें जो गर्मी छिपी (=निहित) है, उसीसे रंग-रंगके वनस्पतियों और प्राणियोंकी उत्पत्ति होती रहती है। नेचरके ये सारे कार्य नियम—कर्म—के साथ होते हैं; जिसको देखकर यह ख्याल होता है कि कोई पूर्णबुद्धि इसका पथ-प्रदर्शन कर रही है, यद्यपि दिमागको इसके बारेमें किसी इन्द्रिय या मानसिक-ज्ञानका पता नहीं। इस बातका अर्थ यह हुआ, कि अरस्तूके मतमें जगत्-स्रष्टा

१. इन्क़आल। २. सलाहियत्। ३. सामस्तिपुस् (नीतेरबाकालीन)।

४. प्रकृति यहाँ सांख्यकी प्रकृतिके अर्थमें नहीं बल्कि मूल भौतिकतत्त्व-के अर्थमें प्रयुक्त है।

आकृति—शकल—का उत्पादक नहीं है, और हम उसको उनका उत्पादक मानें, तो यह भी मानना पड़ेगा, कि वस्तुका होना अ-वस्तुसे (अभावसे भावका) होना हो गया।

“इन्त-सीनाकी गलती यह है, कि वह आकृतियोंको उत्पन्न मानता है, और हमारे (इस्लामिक) वादशास्त्रियोंकी गलती यह है, कि वह वस्तु को अ-वस्तु (=अ-भाव) में हूई मानते हैं। इसी गलत सिद्धान्त—वस्तुका अ-वस्तुसे होना—का स्वीकार कर हमारे वादशास्त्रियोंने जगत्-स्रष्टाको एक ऐसा पूर्ण (सर्वतत्र-) स्वतंत्र कर्ता मान लिया है, जो कि एक ही समयमें परस्पर-विरोधी वस्तुओंको पैदा किया करता है। इस मतके अनुसार न आग जलाती है, और न पानीमें तरलना और आर्द्रता (=स्नेह)की सामर्थ्य है। (जगत्में) जितनी वस्तुएँ हैं, वह अपनी-अपनी क्रियाके लिए जगत्-स्रष्टाके हस्तक्षेप पर आश्रित हैं। यही नहीं, इन लोगोंका ख्याल है, कि मनुष्य जब एक ढेला ऊपर फेंकता है, तो इस क्रियाको उसके अग—अवयव—स्वयं नहीं करते, बल्कि जगत्-स्रष्टा उसका प्रवर्तक और गतिकारक होता है। इस प्रकार इन लोगोंने मनुष्यकी क्रिया-शक्तिकी जड़ही काट डाली।”

इसी तत्त्वको अन्यत्र समझाते हुए रोश्द लिखता है—^१

(a) प्रकृति—“(जगत्-) उत्पत्ति केवल गतिका नाम है; किन्तु गतिके लिए एक गतिवालेका होना जरूरी है। यह गतिवाला जब केवल (अन्तर्हित) क्षमता या योग्यताकी अवस्थामें है, तो इसीका नाम मूल भूत (प्रकृति) है, जिसपर हर तरहकी आकृतियाँ पिन्हाई जा सकती हैं, यद्यपि वह अपने निजी रूप (=स्वभाव) में दूर प्रकारकी आकृतियों—शकलों—से सर्वथा रहित रहता है। उसका कोई तर्कसम्मत लक्षण नहीं किया जा सकता, वह केवल क्षमता—योग्यता—का नाम है। यही वजह है, जगत् पुरातन—अनादि—है, क्योंकि जगत्की सारी वस्तुएँ अस्तित्वमें आनेसे पहिले क्षमता—योग्यता—की अवस्थामें थी, अ-वस्तु (=अ-भाव)

१. “तल्खीस्-तब्द्यात” (भौतिक-शास्त्र संक्षेप)।

से वस्तु (=भाव) का होना असंभव है।”

“प्रकृति सर्वथा अनुत्पन्न (=अनादि) और अ-नश्वर (=न नाश होने लायक) है; दुनियामें पैदाइशका न-अन्त होनेवाला क्रम जारी है। जो वस्तु (अन्तर्हित) क्षमता या योग्यताकी अवस्थामें होती है, वह क्रिया-अवस्थामें जरूर आती है, अन्यथा दुनियामें बाज चीजोंको कर्तकि बिना ही रह जाना पड़ेगा। गतिके पहिले स्थिति या स्थितिके पहिले गति नहीं होती, बल्कि गति स्वयं आदि-अन्त-रहित है। उसका कर्त्ता स्थिति (=गति-शून्यता) नहीं है, बल्कि गतिके कारण स्वयं एक दूसरेके कारण होते हैं।

(b) गति सब कुछ—जगत्का अस्तित्व भी गतिहीसे कायम है। हमारे शरीरके अन्दर जो तरह-तरहके परिवर्तन होते हैं, उन्हींसे हम इस दुनियाका अन्दाजा लगाते हैं, यही परिवर्तन गति के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं। यदि जगत् एक निर्जीव यंत्रकी भाँति स्थिर (=गति-शून्य) हो जाये, तो हमारे दिमागसे दुनियाका ख्याल भी निकल जायेगा। स्वप्नावस्थामे हम दुनिया का अन्दाजा अपने दिमाग और ख्यालकी गतियोंसे करते हैं। और जब हम मधुर स्वप्नमें बेसबर (=सुषुप्त) रहते हैं, उस समय दुनियाका ख्याल भी हमारे दिलसे निकल जाता है। सारांश यह है कि यह गतिहीका चमत्कार है, जो कि आरम्भ और अन्तके विचार हमारे दिमागमें पैदा होते हैं। यदि गतिका अस्तित्व न होता, तो जगत्में उत्पत्तिका जो यह लगातार प्रवाह जारी है, उसका अस्तित्व भी न होता, अर्थात् दुनियामें कोई चीज मौजूद नहीं हो सकती।”

(ग) जीव—नफ़्स^१ या विज्ञानका सिद्धान्त अस्तूके लिए जितना महत्त्वपूर्ण है, रोश्दके लिए वह उससे भी ज्यादा है, क्योंकि उसने इसीके ऊपर अपने एक-विज्ञानता^२ के सिद्धान्तको स्थापित किया है। लेकिन जिस तरह जगत्के समझनेके लिए प्रकृति (=मूल तत्त्व) और गति एवं

१. “तल्फीस्-सब्-इयात्” (जीविक-शास्त्र-संक्षेप) ।

२. यूनाबी नफ़्स (Nous) =अज्ञान ।

३. “बहवत्-अज्ञान ।”

गतिका स्रोत ईश्वर जानना जरूरी है उसी तरह ईश्वर कर्त्ता-नफ्स या कर्त्ता-विज्ञान^१ जो कि नफ्सो (= विज्ञानों) का नफ्स (विज्ञान) और सभी नफ्सोंके उद्गम तक पहुँचनेके पहिले प्रकृति और ईश्वर (= नफ्स) के बीचके तत्त्व जीव (रूह) के बारेमे जानना जरूरी है।

(a) पुराने दार्शनिकोंका मत—पुराने यूनानी दार्शनिक जीवके बारेमे दो तरहके विचार रखते थे, एक वह जो कि जीवको भूत (= प्रकृति) से अलग नहीं समझते थे जैसे एम्पेदोकल (४८३-३० ई० पू०) एपीकुरु (३४१-२७० ई० पू०)। और दूसरे दोनोको अलग-अलग मानते थे, इनमे मुख्य है अनक्सागोर (५००-४२८ ई० पू०) अफलातून (४२७-३७० ई० पू०)। पुराने यूनानी दार्शनिक इस बातपर एकमत थे, कि जीवमें ज्ञान और स्वतः गति यह दो बातें अवश्य पाई जाती है। अल्लीमनके मतमे जीव मदा गतिशील तथा आदि-अन्तहीन (= नित्य) पदार्थ है। क्षणिकवादी हेराक्लितु (५३५-४२५ ई० पू०)के मतमे जीव भावे (भौतिक) तत्त्वोंमें श्रृंखला और सूक्ष्म है, इसीलिए वह हर तरहको परिवर्तनशील चीजोंको जान सकता है। देवजेन (४२१-३२२ ई० पू०) जीवके मूल तत्त्वको वायुका सा मानता है, जीव स्वयं उसकी दृष्टिमें सूक्ष्म तथा ज्ञानको शक्ति रखता है। परमाणुवादी देमोक्रीतु (४६०-३७० ई० पू०) के मतमे जीव कभी न स्थिर होनेवाली सनन गतिशील, तथा दुनियाकी दूसरी चीजोंको गति देनेवाला तन्त्र है, भौतिकवादी एम्पेदोकल (४८३-४३० ई० पू०) के मतमे जीव दूसरी मिश्रित वस्तुओंको भाव नार महाभूतोंसे बना है। आपसमें मत-भेद जरूर है, किन्तु मिफं पियागोर^२ (५००-५०० ई० पू०) और जेनो^३ (४९०-४३० ई० पू०) को छोड़ मुक्त (४६९-३९९ ई०

१. नफ्स-फजाल Active Reason

२. संस्था-ब्रह्मके सिद्धान्तमें जीवको भी शामिलकर उसे अ-भौतिक संस्था-तत्त्व मानता था।

३. वह जीवको संस्था जैसी एक अ-भौतिक वस्तु मानता था।

पू०) से पहिलेवाले सारे यूनानी दार्शनिक जीव और भूत (=प्रकृति) को अलग-अलग तत्त्व नहीं समझते।

(b) **अफलातून का मत**—अफलातूनने इस बातपर ज्यादा जोर दिया कि जीव और भूत अलग-अलग तत्त्व हैं। मानव शरीरके भीतरके जीव उसके मतमें तीन प्रकारके हैं—(१) **बिज्ञामीय जीव**^१ जो कि मनुष्यके मस्तिष्कके भीतर सदा गतिशील रहता है, (२) दूसरा **पाशविक जीव** हृदयमें रहता है, और नश्वर है। इससे आदमीको क्रोध और वीरताकी प्राप्ति होती है। (३) पाशविक जीवसे भी नीचे **प्राकृतिक** (=वानस्पतिक) जीव है; क्षुधा, पिपासा, मानुषिक कामना आदिका उद्गम यही है। वानस्पतिक (=प्राकृतिक) और पाशविक जीव आमतौरसे आत्मिक जीवके आधीन काम करते हैं, किन्तु कभी-कभी वह मनमानी करने लगते हैं, तब अक्ल (=विज्ञान) बेचारी असमर्थ हो जाती है, और आदमी के काम अबुद्धिपूर्वक कहे जाते हैं।

(c) **अरस्तू का मत**—अरस्तू जीवके बारेमें अपने गुरु अफलातूनके इस मत (भूतसे जीवका एक भिन्न द्रव्य होना) से सहमत नहीं है। अरस्तूका पुराने दार्शनिकोपर यह आक्षेप है कि वह जीवका ऐसा लक्षण नहीं बतलाते जो कि वानस्पतिक (प्राकृतिक), पाशविक, और आत्मिक तीनों प्रकारके जीवोंपर एकसा लागू हो।^२ अरस्तू अपना लक्षण करते हुए कहता है कि भूत (=प्रकृति) क्रियाका आधार^३ (=क्रिया-अधिकरण) मात्र है, और जीव केवल क्रिया या **आकृति**^४ है। भूत और जीव अथवा प्रकृति और आकृति परस्पर-संबद्ध तथा एक दूसरेके पूरे अंश हैं, इन दोनोंके योगको ही प्राकृतिक (=भौतिक) पिंड^५ कहा जाता है। अभाव या अन्धकारमें पड़ी प्रकृति (=भूत) को जीव (=आकृति) प्रकाशमें लाता है, दूसरी ओर

१. कहे-अज्ञानी।

२. "प्राणिशास्त्र", अध्याय २

३. इन्फ्रमास, Receptive.

४. Form, स्वरूप।

५. Physical body, जिसमें-तबड़ी।

जीव भी प्रकृतिका मुखापेक्षी है, क्योंकि वह प्रकृतिमें उन्हीं बातोंका प्रकाश ला सकता है, जिसकी योग्यता उसमें पहिलेसे मौजूद है।

अरस्तू भी अफलातूँकी ही भाँति जीवके तीन भेद बतलाता है —

(१) **वनस्पतिक जीव** जिसका काम प्रसव और वृद्धि है, और जो वनस्पतियोंमें पाया जाता है। (२) **प्राणिक जीव** जिसमें प्रसव और वृद्धिके अतिरिक्त पहिचान^१ की भी शक्ति है, यह सभी पशुओंमें पाई जाती है। (३) **मानुषिक जीव** बाकी दोनों जीवोंसे श्रेष्ठ है, इसमें प्रसव वृद्धि, पहिचानके अतिरिक्त बुद्धि, चिन्तन या विचारकी शक्ति भी है, यह सिर्फ मनुष्यमें है। प्राणिशास्त्रका पिता अरस्तू चाहे डाविनी विकासवाद तक न पहुँचा हो, किन्तु वह एक तरहके विकासको वनस्पति—पशु—मनुष्यमें क्रमशः होते जरूर मानता है; जैसा कि उसके जीव मवधी पूर्व-पूर्वके गुणोंको लेते हुए उत्तर-उत्तरमें नये गुणोंके विकासमें मालूम हो रहा है। अरस्तू जीव (=आकृति) को प्रकृतिसे अलग अस्तित्व रखनेवाली वस्तु नहीं मानता, यह बतला आए है। वह यह भी मानता है कि जीव-व्यक्तियोंके रूपमें प्रकट होते हैं, और व्यक्तिके खातमेंके साथ उनका भी खातमा हो जाता है। अरस्तू जीवकी सीमाको यहाँ समाप्त कर नफ्स या आत्माकी सीमामें दाखिल होता है, यह जरा ठहरकर बनलायेगे। गोया अरस्तूका वर्गीकरण हुआ प्रकृति—आकृति (—जीव)—विज्ञान (—नफ्स), जिनमें प्रकृति और आकृति अभिन्न-महत्वाग्निर्णा मखियाँ हैं, उपनिषद्का त्रैलोक्यवाद प्रकृति, आकृति (—जीव) के मखित्वको न मानकर आकृतिको आत्मा बना आत्मा- (परम-) आत्माको सत्ता बनाता है।^२ किन्तु जिस तरह हमने यहाँ साफ-साफ करके इस वर्गीकरणको दिखलाया, अरस्तू अपने लेखोंमें उतना साफ नहीं है। कही वह मानुषिक जीवको जीव कोटिमें रख, उसे प्रकृति-सहचर तथा व्यक्तिके साथ उत्पत्तिमान और नाशवान मानता है, और कही

१. अब्राक। २. “**हा सुपर्णा सयुजा सखायाः**”—श्वेताश्वतर (४।६) और मंडक उपनिषद् (३।१।१)

वातस्पतिक और पाशविक जीवकी बिरादरीसे निकालकर उसे नातिक-विज्ञान^१ लोकमें लाना चाहता है। वह जीवन ही नातिक-विज्ञान^१ है।

नातिक-विज्ञान—विज्ञानीय जीव या नातिक-विज्ञान नीचेके तत्त्वों (प्रकृति, आकृति) से श्रेष्ठ है, और वही सभी चीजोंका ज्ञाता^१ है—मानो नातिक-विज्ञान ऊपरसे नीचेकी दुनियामें खास उद्देश्यसे भेजा जाता है। उसका इस दुनियाकी (प्राकृतिक या आकृतिक) व्यक्तियोंसे कोई अपनापन नहीं; वह अवयवको नहीं अवयवी, सामान्य तथा आकृतिका ज्ञान रखता है। इसीके द्वारा मनुष्य इन्द्रियोंकी दुनियाके परे ज्ञान-गम्य दुनियाको जाननेमें समर्थ होता है। किन्तु ज्ञान-गम्य दुनियाका ठीक-ठीक पता अतिमानुष विज्ञानों (=ऊपरकी नफ़्सों) को ही होता है, अतः नातिक-विज्ञान एक दर्पण है, जिसके द्वारा मनुष्य ऊपरकी विज्ञानीय दुनियाके प्रतिबिम्बको देख सकता है।

इन्द्रिय-विज्ञान—नातिक-विज्ञान अवयवका ज्ञान नहीं करता, वह अति मानुष विज्ञानों^१ की भाँति केवल अवयवी, आकृति या सामान्यका ज्ञान करता है; यह कह आए हैं। इसलिए अवयव या व्यक्तिके ज्ञानके लिए जरस्तुने एक और विज्ञानकी कल्पना की है, जिसका नाम इन्द्रिय-विज्ञान है। आगको छूकर गर्मीका ज्ञान इन्द्रिय-विज्ञानका काम है। इन्द्रिय-विज्ञानोंका कार्यक्षेत्र निश्चित है, शरीरमें उनका सीमित स्थान है; नातिक-विज्ञान न तो अवयव या शरीरके किसी भागमें समाया हुआ है, न शरीरके भीतर एक जगह सीमित होकर बैठा है; न उसके लिए बाह्य विषयोंकी पाबंदी है, और न उसकी क्रियाके लिए देश-काल या कमी-बेसीकी। वह भौतिक वस्तुओंपर बिल्कुल आश्रय नहीं करता।

नातिक-विज्ञान—जीव और शरीरके पारस्परिक संबंध तथा शरीरकी उत्पत्ति विनाशके साथ जीवके उत्पत्ति-विनाशकी बात कह आए हैं; किन्तु नातिक-विज्ञान, जैसा कि अभी बतलाया गया, शरीरसे बिल्कुल अलग है

१. नफ़्स-नातिक, या कहे-अक्ली नफ़्स = Noetic (यूनानी) = ज्ञान।

२. नुत्रिक्।

३. अजरामे-अल्लह्वा।

जिस तरह अपनी क्रियाके आरंभ करनेमें वह शरीरपर अवलंबित नहीं, उसी तरह शरीरके नष्ट हो जानेपर भी उसमें परिवर्तन नहीं होता; वह नित्य सनातन है।

नातिक विज्ञानके अरस्तूने दो भेद उतलाए हैं—क्रिया-विज्ञान^१, और अधिकरण-विज्ञान^२ क्रिया विज्ञान वस्तुआका ज्ञात—मालूम—होने योग्य बनाना है, यह अतिमानुष विज्ञानोंका नातिक-विज्ञान है, जिसके भागीगर्गम पानव जानि भी है। अधिकरण-विज्ञान ज्ञात (वस्तुओं) से प्रभावित हो उनके प्रतिबिम्बको अगन भीतर ग्रहण करता है, यह मानव-व्यक्तियोंका विज्ञान है, पहिलेका गुण क्रिया और प्रभाव है, दूसरेका गुण है प्रभावित होना। ये दोनों ही तत्व मौजूद रहते हैं, किंतु अधिकरण-विज्ञानका प्रकार—प्राकट्य क्रिया-विज्ञानके बाद होता है। क्रिया-विज्ञान अधिकरण विज्ञानसे श्रेष्ठ है, क्योंकि क्रिया-विज्ञान शुद्ध विज्ञानीय शक्ति^३ है, किन्तु अधिकरण-विज्ञान चूकि उससे प्रभावित होता है, इसलिए उसमें पिंड (—शरीर) का भी मेल है।^४ अरस्तूके नफ्स^५ (—विज्ञान)-संबंधी विचारोंका संक्षेप है—

- (१) क्रिया-विज्ञान और अधिकरण-विज्ञान एक नहीं भिन्न-भिन्न हैं।
- (२) क्रिया-विज्ञान नित्य और अधिकरण विज्ञान नश्वर है।
- (३) क्रिया-विज्ञान मानव व्यक्तियोंसे भिन्न है।
- (४) क्रिया-विज्ञान आदमीके भीतर भी है।

अरस्तू-टीकाकार सिकन्दर अफदिसियुस् और देमासियुस् (५४९ई०) दोनों अरस्तूसे भिन्न विचार रखते हैं। वह क्रिया-विज्ञानको मानवसे बिल्कुल अलग मानते हैं, क्रिया-विज्ञानको देमासियुस् भेदक-विज्ञान कहता है, और उसीको सिकन्दर कारण-कारण कहता है।

१. नफ्स-फ़ेअली Active reason.
Material or Receptive Nous (Reason)

२. नफ्स-इन्फ़ेअली,

३. अकली क़वल् ४. The Active प्राणि-शास्त्र (कितानु'ल् हयात्) ।

(घ) रोश्दका विज्ञान (=नफ़्स) बाब—ऊपरके विवरणसे अरस्तूके निम्न-विचार हमें मालूम हैं। तत्त्व मुख्यतः तीन हैं—प्रकृति, जीव (=आकृति) और विज्ञान (=नफ़्स)। जीवके वह तीन भेद मानता है, जिनमें मानुष (=विज्ञानीय) जीवको विज्ञानकी तरफ़ खींचना चाहता है। विज्ञान (=नफ़्स) के वह सिर्फ़ दो भेद मानता है—क्रिया-विज्ञान और अधिकरण-विज्ञान।

लेकिन रोश्दके वर्णनसे नफ़्स (=विज्ञान) के पांच भेद मिलते हैं—
(१) प्राकृतिक विज्ञान^१ या भूतानुगत विज्ञान; (२) अभ्यस्त-विज्ञान;^२
(३) ज्ञाता-विज्ञान^३; (४) अधिकरण-विज्ञान और (५) क्रिया-विज्ञान।

सिकन्दर और अरब दार्शनिक प्राकृतिक-विज्ञान और अधिकरण-विज्ञानको एक समझते हैं, किन्तु रोश्द कभी-कभी प्राकृतिक-विज्ञानको क्रिया-विज्ञान आत्माके अर्थमें लेता है, और उसे अनादि अनुत्पन्न मानता है, और कहीं इससे भिन्न मानता है। देमासियुस् अभ्यस्त-विज्ञान और ज्ञाता-विज्ञानको एक मानता है, क्योंकि अक़ल (=विज्ञान) को अक़ल ही पैदा कर सकती है, मादा (=प्रकृति) अक़ल (=विज्ञान) को नहीं पैदा कर सकती, अतएव सारी ज्ञान रखनेवाली वस्तुएँ सिर्फ़ क्रिया-विज्ञानसे ही उत्पन्न हैं। इस बातकी और पुष्टि करते हुए वह कहता है—यद्यपि सभी अक़ल (=नफ़्स या विज्ञान) अक़ल-फ़अल (कर्ता-विज्ञान) से उत्पन्न हैं, लेकिन ज्ञानकी शक्ति हर व्यक्तिमें उसकी अभ्याससे प्राप्त ज्ञान-योग्यताके अनुसार होती है, इसलिए ज्ञाता-विज्ञान और अभ्यस्त-विज्ञानमें अन्तर नहीं रहा; अर्थात् ज्ञाता-विज्ञान भी वही है जो अभ्यास-प्राप्त होता है। देमासियुस्के इस मतके विरुद्ध रोश्द अभ्यस्त-विज्ञानमें दोनों बातें मानता है—एक ओर उसे वह ईश्वर (=कर्ता-विज्ञान^४) का कार्य बतलाता है, और इस प्रकार उसे अनादि और अनश्वर मानता है, और दूसरी ओर उसे आदमीके अभ्यास-का परिणाम कहता है, जिससे वह उत्पन्न तथा नश्वर है।

१. अक़ल-हेबलानी। २. अक़ल-मुस्तफ़ाद। ३. अक़ल मुन्निक। ४. अक़ल-फ़अल।

नाम अलग-अलग रखते हुए भी अस्तू तथा उसके दूसरे टीकाकारोंकी भाँति रोश्द वस्तुतः नफ्सों (=अक्लों, विज्ञानों) के भेदको न मानकर नफ्सकी एकताको स्वीकार करता है। वह कहता है—यह ठीक है कि चूँकि विज्ञान (=नफ्स) अनेक भिन्न-भिन्न आकार-प्रकारोंको स्वीकार करनेको शक्ति रखता है, इसलिए जहाँ तक उसके अपने स्वरूपका संबंध है, उसे आकार-प्रकारसे रहित होना चाहिए—अर्थात् अपने असली स्वरूपमें विज्ञान (=नफ्स) ज्ञान-योग्यताका नाम है। लेकिन यह कहनेका कोई अर्थ नहीं कि सिर्फ योग्यताके अस्तित्वको स्वीकार कर मनुष्यमें क्रिया-विज्ञान-के होनेसे इन्कार कर दिया जाये। और जब हम मनुष्यमें क्रिया-विज्ञानको मानते हैं तो यह भी मानना पड़ेगा, कि विज्ञान^१ अपने स्वरूपमें किसी विशेष आकार-प्रकारके साथ मूर्तिमान् हो गया—“क्रिया सिर्फ (अ-प्रकट, अन्तर्हित) योग्यताके प्रकाशका नाम है”, वह किसी विशेष आकार-प्रकारके साथ मूर्तिमान् होनेका नाम नहीं है। अतएव यह कहनेके लिए कोई कारण नहीं मालूम होता, कि आध्यात्मिक या (अन्तरिक) सम्भवनीयता या योग्यताको तो स्वीकार किया जाये, किन्तु बाह्य क्रियावत्ता या प्रकाशको स्वीकार न किया जाये। ऐसी अवस्थामें, ज्ञान या प्रतीतिका अर्थ सिर्फ ज्ञान योग्यता नहीं, बल्कि ज्ञान-घटना है। जबतक आध्यात्मिक या अधिकरण-सम्बन्धी, और बाह्य या क्रिया-सम्बन्धी विज्ञानोंके पारस्परिक प्रभाव—अर्थात् शक्तिमत्ता और क्रियावत्ता—एकत्रित न होंगे, तबतक ज्ञान आस्तित्वमें आ नहीं सकता। यह ठीक है, कि अधिकरण-विज्ञान^२ में अनेकता या बहुसंख्यकता है, और वह मानव-शरीरकी भाँति नश्वर है, तथा क्रिया-विज्ञान अपने उद्गमके स्थालसे मनुष्यसे अलग और अनश्वर है।

दोनों (क्रिया और अधिकरण-) विज्ञानोंमें उपरोक्त भेद रहते भी दोनोंका एकत्रित होनेका न तो यह अर्थ है कि क्रिया-विज्ञान व्यक्तियोंकी अनेकताके कारण अनेक हो जाये, और न इसका यह अर्थ है कि व्यक्तियोंकी

१. Nous (नफ्स) अक्ल।

२. अक्ल-इन्कआली।

अनेकता अन्ततः हो जाये, और वह क्रिया-विज्ञानकी एकतामें विलीन हो जायें। इसका अर्थ सिर्फ यही है, कि क्रिया-विज्ञानके (अनादि सनातन) अंशोंमें मानवता बाँट दी गई है—अर्थात् क्रिया और अधिकरण-विज्ञानोंके एकत्रित होनेका सिर्फ यह अर्थ है, कि मनुष्यके अस्तित्वकी बनावट जिस तरह एक-सी योग्यताओंकी प्रदर्शिका है, उससे मानवजातिको क्रिया-विज्ञानके अंशों का मिश्रण होता रहता है। ये अंश अपने स्वरूपमें अनन्तर और चिरस्थायी हैं। इनका अस्तित्व मानव व्यक्तियोंके साथ बंधा नहीं है बल्कि, यदि कभी मानव-व्यक्तित्वका अस्तित्व न रह जाये उस अवस्थामें भी इनका काम इसी तरह जारी रहता है, जिस तरह मानव व्यक्तियोंके भीतर। इस असंभव कल्पनाकी भी आवश्यकता नहीं। सारा विश्व परम-विज्ञान^१के प्रकाशमान कणोंसे प्रकाशित है। प्राणी, वनस्पति, धातु और भूमिके भीतर-बाहरके भाव—सभी जगह इसी परम-विज्ञानका शासन चल रहा है। परम विज्ञान जैसे इन सब जगहोंमें प्रकाशमान है, वैसे ही मनुष्यमें भी, क्योंकि मनुष्य भी उसी प्रकाशमान विश्वका एक अंश है। जिस तरह मानवता सारे मनुष्योंमें एक ही है, उसी-तरह सारे मनुष्योंमें एक विज्ञान भी पाया जाता है। इसका अर्थ यह हुआ, कि व्यक्ति-संख्या-भेदसे शून्य तथा विश्व-शासक परम-विज्ञान जब क्रियापनका वस्त्र पहनता है, तो भिन्न-भिन्न किस्मोंमें प्रकाशित होता है—कहीं वह प्राणीमें प्रकाशित होता है, कहीं देवताओंमें^२, और कहीं मनुष्यमें; इसीलिए व्यक्ति स्वरूप नश्वर है, किन्तु मानवता-विज्ञान^३ चिरन्तन तथा अनन्तर है, क्योंकि वह उस विज्ञानका एक अंश है।

उपरोक्त कथनसे यह भी सिद्ध होता है कि क्रिया-विज्ञान और मानवता-विज्ञान दोनोंके अनादि होने पर मानवता कभी नष्ट न होगी—मानवमें ज्ञान (=दर्शन, साधुस आदि) का प्रकाश सदा होता रहेगा।

(६) सभी विज्ञानोंका परमविज्ञानमें समागम—रोषद्वे के कहे

१. अवलोक-मुल्कम्। २. अक्रताक। ३. तक्रसे-इन्सानियत्

पाँच विज्ञानोका^१ नाम हम बतला चुके हैं रोश्द उनको समझाते हुए कहता है कि (१) प्राकृतिक विज्ञानका^२ अस्तित्व मनुष्यके पैदा होनेके साथ होता है, उस वस्तु वह सिर्फ ज्ञानकी योग्यता या सभावना के रूपमें रहता है। आयुके बढ़नेके साथ (अन्तर्हित) योग्यता क्रियाका रूप लेती है, और इस विकासका अन्त; (२) अभ्यस्त-विज्ञानकी^३ प्राप्तिपर होता है, जो कि मानव-जीवनकी चरम सीमा है। लेकिन अभ्यस्त-विज्ञान विज्ञानका चरम-स्थान नहीं है। हाँ, प्रकृतिसे लिप्त रहते उसका जो विकास हो सकता है, उसका चरम विकास कह सकते हैं। उसके आगे प्राकृतिक जगत्से ऊपर उठता वह शुद्ध विज्ञानजगत्की ओर बढ़ता है, जितना वह विज्ञान-जगत् दे करीब पहुँचता जाता है, उतना ही उसका विज्ञान-जगत्से समागम होता जाता है। इस अवस्थामे पहुँचकर विज्ञान हर प्रकारकी वस्तुओंका ज्ञान स्वयं प्राप्त कर लेता है। अर्थात् ज्ञाता-विज्ञानकी^४ अवस्थामे पहुँच जाता है। यही यह अवस्था है, जहाँ 'मै-नुम' के भेद उठ जाते हैं, और मनुष्य कर्त्ता-विज्ञान^५ (=ईश्वर) का पद प्राप्त कर लेता है। चूँकि कर्त्ता विज्ञानके अन्दर सब तरहकी वस्तुएँ मौजूद हैं, इसलिए मनुष्य भी मूर्ति-मान "सर्वं खल्विदं ब्रह्म"^६ बन जाता है।

[कर्त्ता (परम) विज्ञान ही सब कुछ]—अरस्तू कहता है—“ज्ञान ही विज्ञानका स्वरूप है, और ज्ञान भी मामूली इन्द्रिय-विषयोंका नहीं बल्कि सनातन गुण रखनेवाली चीजों—विज्ञानमय (=विज्ञान-जगत्)—का। तब स्पष्ट है कि नफ्योका नफ्य (=विज्ञानोका विज्ञान) अर्थात् कर्त्ता-विज्ञान (ईश्वर) का स्वरूप ज्ञानके सिवा और कुछ हो ही नहीं सकता। ईश्वरमे जीवन है, और उसका जीवन केवल ज्ञान क्रिया होनेका नाम है। कर्त्ता-विज्ञान सनातन शिव और केवल मगल (=मय) है, और ज्ञानमें बढ़कर कोई शिवता (=अच्छाई) नहीं हो सकती। (“नहि ज्ञानेन

१. अकल। २. अकल-हेबलानी। ३. अकल-मुस्तफाद। ४. अकले-मुद्रिक्। ५. अकल-क्रमाल। ६. “हया-ओ-स्त” (सब वह है)।

सर्वशः पवित्रमिह विद्यते") अतः ईश्वर इस शिवताका स्रोत है। किन्तु उसके ज्ञानमें विज्ञाता और विज्ञेयका भेद नहीं, क्योंकि वहाँ उसके स्वरूपके सिवा और कोई चीज मौजूद भी नहीं है, और है भी तो उसके अन्दर। अतएव वह (=कर्ता-विज्ञान, ईश्वर) यदि अपनेसे भिन्न चीजका ज्ञान भी करे, तो भी अपने स्वरूपके ज्ञानके सिवा और हो नहीं सकता। इस तरह वह स्वयं ही ज्ञाता और ज्ञेय दोनों है, बल्कि यों कहना चाहिए कि उसका ज्ञान, ज्ञानके ज्ञानका नाम है, क्योंकि उस अवस्थामे ज्ञान, ज्ञेय और ज्ञातामें कोई भी भेद नहीं है—जो ज्ञान है वही ज्ञाता है, जो ज्ञाता है वही ज्ञेय है, और उसके अतिरिक्त सारी चीजें 'नास्ति' हैं।^१

रोष आचार-शास्त्रमें संक्षेपमें फिर अपने विज्ञान-अद्वैतवादपर लिखता है—

“ज्ञान—प्रतीति—के अतिरिक्त और जितनी शिवतायें (=अच्छा-इयाँ) हैं, उनमेंसे कोई भी स्वतः बांछनीय नहीं होती, और न किसीसे आयुमे वृद्धि होती है। वह सबकी सब नश्वर हैं, किन्तु यह शिवता (=ज्ञान) अनश्वर है, सबकी सब दूसरोंकी बांछा पूरी करती हैं, किन्तु यह (ज्ञान) स्वयं अपनी बांछा है, उसको छोड़ किसी बांछाका अस्तित्व नहीं। लेकिन मुश्किल यह है, कि ज्ञानोंका उच्चतम पद मनुष्यकी पहुँचसे बाहर है—मनुष्य सिर से पैर तक भौतिकतासे घिरा हुआ है, वह मानवताकी चहार-दीवारीके भीतर रहते उन पदों तक किसी तरह पहुँच नहीं सकता। हाँ, उसके भीतर ईश्वर (=कर्ता-विज्ञान)की ज्योति जग रही है, यदि वह उसकी ओर बढ़नेकी कोशिश करे—मानवताकी पोशाक (=आवरण)-को उतारकर—अपने अपनत्व (=मैंपन)को नष्ट कर दे, तो निस्सन्देह केवल शिवकी प्राप्ति उसे हो सकती है। . . . लोग कहते हैं कि मनुष्यको मनुष्यकी तरह जीवन-यापन करना चाहिए, चूँकि वह स्वयं भौतिक है,

१. “माबाब-तब्दीयात्”, पृष्ठ २५५

२. “तल्खीस किताबे-अस्लाम”, पृष्ठ २९६

इसलिए भौतिकतासे ही उसे नाता रखना चाहिए। लेकिन यह ठीक नहीं है। हर जातिकी शिवता (=अच्छाई) सिर्फ उसी चीजमें होती है, जिससे उसके आनन्दमे वृद्धि होती हो, और जो उसके अनुकूल हो। अतएव मनुष्यकी शिवता यह नहीं है, कि वह कीड़ो-मकोड़ोकी तरह (प्रवाह-मे) बह जाये। उमके भीतर तो ईश्वरकी ज्योति जगमगा रही है, वह उसकी ओर क्यों न ल्याल करे, और ईश्वरसे वास्तविक समागम क्यों न प्राप्त करे—यही तो वास्तविक शिवता^१ और उसका अमर जीवन है। “उस पदकी क्या प्रशंसा की जाये ? यह आश्चर्यमय पद है, जहाँपर पहुँच-कर बुद्धि आत्मविभोर हो जाती है, लेखनी आनन्दतिरेकमें रुक जाती है, जिह्वा स्थलित होने लगती है, और शब्द अर्थोंके पदोंमें छिप जाते हैं। जबान उसके स्वरूपको किस तरह कहे, और लेखनी चलना चाहे तो भी किस तरह चले ?”

(च) परमविज्ञानकी प्राप्तिका उपाय—यद्यपि ऊपरके उद्धरण-की भाषा और कुछ-कुछ आशयसे भी—आदमीको भ्रम हो सकता है, कि रोश्द सूफीवादके योग-ध्यानको कर्त्ता-विज्ञान (=ईश्वर)के समागमके लिए जरूरी समझता होगा, किन्तु, ध्यानसे देखने से मालूम होगा, कि उसका परम-विज्ञान-समागम ज्ञानकी प्राप्तिपर है। इस्लामिक दार्शनिकोंमे रोश्द सबसे ज्यादा सूफीवादका विरोधी है। वह योग, ध्यान, ब्रह्मलीनता^२ को बिल्कुल झूठी बात कहता है। मनुष्यकी शिवता उसी योग्यताको विकसित करने मे है, जिसे लेकर वह पैदा हुआ, और वह है ज्ञानकी योग्यता। आदमी-को उसी वक्त शिवता प्राप्त होती है, जब वह इस योग्यताको उन्नत कर पदार्थोंकी वास्तविकताके तह तक पहुँच जाता है। सूफियोंका आचार-उपदेश बिल्कुल असत्य और बेकार है। मनुष्यके पैदा होनेका प्रयोजन यह है, कि इन्द्रिय-जगत्पर विज्ञान-जगत्का रंग चढ़ाये। बस इसी एक उद्देश्य-के प्राप्त हो जानेपर मनुष्यको स्वर्ग मिल जाता है, चाहे उसका कोई भी

मजहब क्यों न हो। “दार्शनिकोंका असली मजहब है विश्वके अस्तित्वका अध्ययन, क्योंकि ईश्वरकी सर्वश्रेष्ठ उपासना केवल यही हो सकती है, कि उसकी सृष्टि—कारीगरी—का वास्तविक ज्ञान प्राप्त किया जाये; यह ईश्वरके परिचय करने जैसा है। यही एक कर्म है, जिससे ईश्वर खुश होता है। सबसे बुरा कर्म वे करते हैं, जो कि ईश्वरकी बहुत ही श्रेष्ठ उपासना करनेवालेको काफिर कहते, तथा परेशान करते हैं।”

(छ) मनुष्य परिस्थितिका हास—मनुष्य काम करनेमें स्वतंत्र है या परतंत्र; दूसरे कितने ही दार्शनिकोंकी भाँति रोषदने भी इस प्रश्नपर कलम उठाई है। इसपर कुछ कहनेसे पहिले संकल्पकी समझना जरूरी है, क्योंकि कर्म करनेसे पहिले संकल्प होता है अथवा संकल्प स्वयं ही एक कर्म—मानस-कर्म—है।

(a) संकल्प—संकल्पके बारेमें रोषदका मत है—संकल्प मनुष्यकी एक आत्मिक (=मानसिक) अवस्था है, जिसका उद्देश्य यह है, कि मनुष्य कोई कर्म करे। लेकिन, मनुष्यके संकल्पकी उत्पत्ति उसके भीतरसे नहीं होती, बल्कि उसकी उत्पत्ति कितने ही बाहरी कारणोंपर निर्भर है। यही नहीं कि इन बाहरी कारणोंसे हमारे संकल्पमें दृढ़ता पैदा होती है, बल्कि हमारे संकल्पकी कायमी और सीमा भी इन्हीं कारणोंपर निर्भर है। संकल्प राग या द्वेष इन दो मानसिक अवस्थाओंका है, जो कि बाहर किसी लाभ-दायक या हानिकारक वस्तुके अस्तित्व या ख्यालसे हमारे भीतर पैदा होती हैं। इससे यह स्पष्ट है कि एक हृद तक संकल्पका अस्तित्व बाहरी कारणों ही पर निर्भर है—जब कोई सुन्दर वस्तु हमारी आँखके सामने आती है, अवश्य ही हमारा आकर्षण उसकी ओर होता है; जब कोई असुन्दर या भयानक वस्तुपर हमारी निगाह पड़ती है, तो उससे विराग होता है। मनकी इसी राग-द्वेष या आकर्षण-विराग वाली अवस्थाका नाम संकल्प है। जब तक हमारे मनको उकसानेवाली कोई बात

सामने नहीं आती, उस वक्त तक संकल्प भी अस्तित्वमें नहीं आता, यह स्पष्ट है।

(b) संकल्पोत्पादक बाहरी कारण—(१) बाहरी कारण संकल्प-के उत्पादक होते हैं, यह तो बतलाया; किन्तु यह भी ख्याल रखना है, कि इन बाहरी कारणोंका अस्तित्व भी क्रम-रहित—व्यवस्था-शून्य—नहीं होता; बल्कि ये स्वयं बाहरवाले अपने कारणोंके आधीन होते हैं। इस प्रकार हमारे भीतर संकल्प का आना क्रम-शून्य तथा बे-समय नहीं होता; बल्कि (२) कारणोंके क्रम (=परम्परा)की भाँति संकल्पोंकी भी एक क्रमबद्ध श्रृंखला होती है। जिसकी प्रत्येक कड़ी कारणोंकी श्रृंखलाकी भाँति बाहरी कड़ीसे मिली होती है। इसके अतिरिक्त (३) स्वयं हमारी शारीरिक व्यवस्था—जिसपर कि बहुत हद तक हमारे संकल्प निर्भर करते हैं—भी एक खास व्यवस्थाके आधीन हैं। ये तीनों कार्य-कारण श्रृंखलामें एक दूसरेसे जकड़ी हुई हैं। इन तीनों श्रृंखलाओंके सभी अंश या कड़ियाँ मनुष्यकी अकलकी पहुँचसे बाहर हैं। हमारे शरीरकी व्यवस्थामें जो परिवर्तन होते हैं, वे सभी हमारे ज्ञान या अधिकारसे बाहर हैं। इसी तरह बाहरी जगत्की जो क्रियाएँ या प्रभाव हमारे मानसिक जीवनपर काम करते हैं, वह असंख्य होनेके अतिरिक्त हमारे ज्ञान या अधिकारसे बाहर रहते हैं, हमपर काम करते हैं। इस तरह इन बाहरी क्रियाओं या प्रभावोंमेंसे अधिकांशको संचित करना क्या उनका ज्ञान प्राप्त करना भी मनुष्यकी शक्तिसे बाहरकी बात है। यही वजह है, कि मनुष्य परिस्थितिके सामने लाचार और बेबस है। वह चाहता कुछ है, और होता कुछ है।

(४) सामाजिक विचार—हम देख चुके हैं, कि रोष जहाँ विज्ञान (=नफ़स)को लेता है, तो ज्ञानकी हलकीसी चिनगारीको भी परम विज्ञान-से आई बतलाकर सबको विज्ञानमय बतलाता है। साथ ही प्रकृति (=मृत)से न वह इन्कार करता है, और न उसे विज्ञानका विकार या माया बतलाता है; बल्कि परिस्थितिवादमें तो विज्ञान-ज्योतिसे युक्त मानवको

वह जिस प्रकार प्रकृतिसे लाचार बतलाता है, उससे तो अपने क्षेत्रमें प्रकृति उसके लिए विज्ञानसे कम स्वतंत्र नहीं है। इन्हीं दो तरहके विचारोंको लेकर उसके समर्थकोंका विज्ञानवादी और भौतिकवादी दो दलोंमें बँट जाना विलकुल स्वाभाविक था। यदि रोश्चका विज्ञानवाद भी पसंद था तो इसमें तो शक नहीं कि वह ग़ाली आदिके सूफीवाद या शंकर आदिके अद्वैत-ब्रह्मवादकी तरहका नहीं था, जिसमें जगत् ब्रह्ममें कल्पित सिर्फ माया या अभ्यास मात्र हो। लेकिन रोश्चके सामाजिक विचारोंकी ओर बानगी हम देने जा रहे हैं, उससे जान पड़ता है, कि भौतिकवाद और व्यवहारवादपर ही उसका जोर ज्यादा था।

(क) समाजका बख्शपाती—समाजके सामने व्यक्तिको रोश्च कितना कम महत्त्व देता था, यह उसके इस विचारसे साफ हो जाता है—मानवजातिकी अवस्था वनस्पतिकी भाँति है। जिस तरह किसान हर साल बेकार तथा निष्फल वृक्षों और पौधोंको जड़से उखाड़ फेंकते हैं, और सिर्फ उन्हीं वृक्षोंको रहने देते हैं, जिनसे फल लेनेकी आशा होती है; उसी तरह यह बहुत आवश्यक है कि बड़े-बड़े नगरोंकी जन-गणना कराई जाये, और उन व्यक्तियोंको क़तल कर दिया जाये, जो बेकार जीवन बिताते हैं, और कोई ऐसा पेशा या काम नहीं करते जिनसे जीवन-यापन हो सके। सफाई और स्वास्थ्य-रक्षाके नियमानुसार नगरोंका बसाना सरकारका कर्तव्य है, और यह तबतक संभव नहीं है, जबतक कि काम करनेमें असमर्थ, लूले, लँगड़े और बेकार आदमियोंसे शहरोंको पाक न कर दिया जाये।'

रोश्चने अरस्तूके "राजनीति-शास्त्र" के अभावमें अफलातूँके "प्रजा-तन्त्र" पर विवरण लिखा था, और इस बारेमें अफलातूँके सिद्धान्तोंसे बहुत हद तक सहमत था। नगरको फज़ूलके आदमियोंसे पाक करना, अफलातूँके दुर्बल बच्चोंको मरनेके लिए छोड़ देनेका अनुकरण है। स्वास्थ्य-रक्षा,

आनुवंशिकता और सन्तान-नियंत्रण द्वारा, बिना कृतल किये भी, अगली पीढ़ियोंको कितना बेहतर बनाया जा सकता है, इसे रोश्नदेन नहीं समझा। तो भी उस वक्तके ज्ञानकी अवस्थामे यह क्षम्य हो सकता है; किन्तु उनके लिए क्या कहा जाय, जो कि आज कल्ल-आमके द्वारा “हीन” जातियोंका संहार कर “उच्च” जातिका विस्तार करना चाहते हैं।

रोश्नद मूर्ख शासको और धर्मान्ध मुल्लोंके सख्त खिलाफ था। मुल्लोंको वह विचार-स्वातन्त्र्यका दुश्मन होनेसे मानवताका दुश्मन मानता था। अपने समयके शासको और मुल्लाओंका उसे बड़ा तल्ल तजर्बा था, और हुकामकी (हस्तलिखित) चार लाख पुस्तकोंकी लाइब्रेरीकी होली उसे भूलनेवाली न थी। इस तरह दुनियामे अघेर देखते हुए भी वह फाराबी या बाजाकी भांति वैयक्तिक जीवन या एकान्तताका पक्षपाती न था। समाजमे उसका विश्वास था। वह कहता था कि वैयक्तिक जीवन न किसी कला का निर्माण कर सकता है न विज्ञानका। वह ज्यादासे ज्यादा यही कर सकता है, कि समाजकी पहिलेकी अर्जित निधिसे गुजारा करे, और जहाँ-तहाँ नाममात्रका सुधार भी कर सके। समाजमे रहना, तथा अपनी शक्तिके अनुसार सारे समाजकी भलाईके लिए कुछ करना हर एक आदमीका फ़र्ज होना चाहिए। इसीलिए वह स्त्रियोंकी स्वतन्त्रता चाहता है। मजहबवालोंकी भांति सदाचार नियमको वह “आसमानसे टपका” नहीं मानता था, बल्कि उसे बुद्धि की उपज समझता था; न कि वैयक्तिक स्वार्थके लिए वैयक्तिक बुद्धिकी उपज। राष्ट्र या समाजकी भलाई उसके लिए सदाचारकी कसौटी थी। धर्मके महत्त्वको भी वह सामाजिक उपयोगिताके स्थालसे स्वीकार करता था। आमतौरमे दर्शनसे भिन्न और उलटी राय रखनेके कारण धर्मकी अमर्यन्तापर रोश्नदका विश्वास था, किन्तु अफ़लातूँके “भिन्न-भिन्न धातुओंसे बने आदमियोंकी श्रेणियाँ होने” को प्रोपेगन्डा द्वारा हूदय-किन करनेकी भांति मजहबको भी वह प्रोपेगन्डाकी मशीन समझता था,

और उस मशीनको इस्तेमाल करनेसे उसे इन्कार नहीं था, यदि वह अपने आचार-नियमों द्वारा समाजकी बेहतरा कर सके।

(ख) स्त्री-स्वतन्त्रतावादी—मुल्समीन शासकोंके यहाँ स्त्रियाँ मुँह खोले सरे-आम घूमती थीं, और मर्बे मुँहपर पर्दा रखते थे, ऐसा करके इस्लाम-ने दिखला दिया कि वह इस पार उस पार दोनों चरम-पंथोंमें जा सकता है। किंतु, इसका यह अर्थ नहीं कि मुल्समीन रानियाँ और राजकुमारियाँ आर्थिक स्वातंत्र्य—जो कि वास्तविक स्वातंत्र्य है—की अधिकारिणी थीं; और फिर यह रवाज सिर्फ़ राजवंश तक सीमित था। रोश्द बस्तुतः स्त्रियों-की स्वतंत्रता चाहता था, क्योंकि वह इसीमें समाजका कल्याण समझता था। यह भी स्मरण रहना चाहिए, कि इस बातमें अफलातूँ भी इतना उदार नहीं था।

रोश्दकी रायमें स्त्री और पुरुषकी मानसिक तथा शारीरिक क्षक्तियोंमें कोई मौलिक भेद नहीं है, भेद यदि कहीं मिलेगा तो वह कुछ कमी-बेशी ही का। कला, विद्या, युद्ध-चातुरीमें जिस तरह पुरुष दक्षता प्राप्त करते हैं, उसी तरह स्त्रियाँ भी प्राप्त कर सकती हैं; पुरुषोंके कंधेसे कंधा मिलाकर वह समाजकी हर तरहमें सेवा कर सकती हैं। यही नहीं, कितनी ही विद्याएँ—कलाएँ—तो स्त्रियोंके ही लिए प्रकृतिकी ओरसे सुरक्षित हैं;—उदाहरणार्थ संगीतकी व्यवस्था और चरम विकास तभी हो सकता है, जब कि स्त्रियाँ उसमें हस्तावलंब दें। युद्धमें स्त्रियोंकी दक्षता कोई काल्पनिक बात नहीं है। अफ्रीकाकी कितनी ही बद्ध-रियासतोंमें स्त्रियोंकी रणचातुरीके बहुत अधिक उदाहरण मिलते हैं, जिनमें स्त्रियोंने युद्ध-क्षेत्रमें सिपाही और अफ़सरोंके कर्तव्यको बड़ी सफलतासे पूरा किया। इसी तरह इसके भी कितने ही उदाहरण हैं, जब कि शासन-यंत्र स्त्रीके हाथमें रहा, और राज्य-प्रबंध ठीकसे चलता रहा। स्त्रियोंके लिए स्थापित की गई आजकलकी व्यवस्था बहुत बुरी है, इसके कारण स्त्रियोंको अवसर नहीं मिलता, कि वह अपनी योग्यताको दिखला सकें। आजकी व्यवस्थाने तै कर दिया है कि स्त्रियोंका कर्तव्य सिर्फ़ यही है, कि सन्तान बढ़ावें, और बच्चोंका पालन-पोषण करें।

लेकिन इसीका परिणाम है, जो कि एक हद तक उनकी छिपी हुई स्वाभाविक शक्ति लुप्त होती चली जा रही है। यही वजह है, कि हमारे देश (=स्पेन) में ऐसी स्त्रियाँ बहुत कम दिखलाई पड़ती हैं, जो किसी बात में भी समाज में विशेष स्थान रखती हों। उनका जीवन वनस्पतियों का जीवन है, खेती की भाँति वह अपने पतियों की सम्पत्ति है। हमारे देश (=स्पेन) में जो दरिद्रता दिन-पर-दिन बढ़ रही है, उसका भी कारण स्त्रियों की यही दुरवस्था है। चूँकि हमारे देश में स्त्रियों की सख्या पुरुषों से अधिक है, और स्त्रियाँ अपने दिनों को अधिकतर बेकार गुजारती हैं, इसलिए वह अपने श्रम से परिवार की सम्पत्तिको बढ़ाने की जगह मदों पर भार होकर जिन्दगी बसर करती हैं।

रोशदे के ये विचार बतलाते हैं, कि क्यों वह यूरोपीय समाज में तूफान लाने तथा उसे एक नई दिशा की ओर घुम्का देने में सफल हुआ।

४. यहूदी दार्शनिक

क - इब्न-मैमून (११३५-१२०८ ई०)

यद्यपि इब्न-मैमून मुसलमान घर में नहीं, बल्कि इब्न-जिब्रोल की भाँति यहूदी घर में पैदा हुआ था, तो भी इस्लामिक दर्शन या दार्शनिक से हमारा अभिप्राय यहाँ कुरानी दर्शन से नहीं है, बल्कि ऐसी विचारधारा से है, जो अरब से निकले उस क्षीण स्रोत में दूसरी नई-पुरानी विचार-धाराओं के मिलने से बनी। इसीलिए हमने जिब्रोल—जो कि स्पेनिश इस्लामिक दर्शन धारा का आरम्भक था—के बारे में पहिले लिखा, अब और इब्न-मैमून के बारे में लिखते हैं, जिसके साथ यह धारा प्रायः विलकुल सतम हो जाती है।

(१) जीवनी—मूसा इब्न-मैमून का जन्म रोशदे के शहर कार्दोवामें ११३५ ई० में हुआ था। बचपन से ही वह बहुत तेज बुद्धि रखता था, और जब वह अभी विलकुल तरुण था, तभी उसने बाबुल और यरूशलेम की-

सालमूखों पर विवरण लिखे, जिसकी वजहसे यहूदियोंमें उसका बहुत सम्मान होने लगा। मैमूनने दर्शन किससे पढ़ा, इसमें मतभेद है। कुछ लेखक उसे रोश्दका शिष्य कहते हैं, और वह अपने दार्शनिक विचारोंमें रोश्दका अनुगामी था, इसमें सन्देह नहीं है; लेकिन वह स्वयं अपनी पुस्तक "दलाला"में सिर्फ इतना ही लिखता है कि उसने इब्न-बाजाके एक शिष्य-मे दर्शन पढ़ा। मोहिदीनके प्रथम शासक अबुल्मोमिन (११४७-६३ ई०) के शासनारम्भमें यहूदियोंकी जो बुरी अवस्था हुई थी, उसी समय मैमून मिला भाग गया। पीछे वह मिस्रके नये शासक तथा शीयोंके ध्वंसक सलाहुद्दीन अयूबीका राजवर्ध बना। मिस्रमें आनेपर उसे रोश्दके ग्रंथोंको पढ़ने का शौक हुआ। ११९१ ई०में वह अपने योग्य शिष्य यूसुफ इब्न-यह्याको लिखता है—“मैं अरस्तूपर लिखी इब्न-रोश्दकी सारी व्याख्याओंको एकत्रित कर चुका हूँ, सिर्फ “हिस्स व महसूस” (=इन्द्रियके ज्ञान और ज्ञेय) की पुस्तक अभी नहीं मिली। वस्तुतः इब्न-रोश्दके विचार बहुत ही न्याय-सम्मत होते हैं, इसलिए मुझे उसके विचार बहुत पसंद हैं; किन्तु अफसोस है, कि समयान्वासे मैं उसकी पुस्तकोंका अध्ययन नहीं कर सका हूँ।”

मैमूनने ही सबसे पहिले रोश्दके महत्त्वको समझा, और उसकी वजहसे यहूदी विद्वानोंने उसके दर्शनके अध्ययन-अध्यापनका काम ही अपने हाथमें नहीं लिया, बल्कि उन्हींके इरानी और लातीनी अनुवादोंने युरोपकी अगली विचार-धाराके बनानेका भारी काम किया।

मैमूनका देहान्त ६०५ हिजरी (=सन् १२०८ ई०) में हुआ।

(२) दार्शनिक विचार—रोश्दने जिस तरह दर्शनके बुद्धि-प्रधान हथियारसे इस्लामके मजहबी बाद-शास्त्रियोंकी खबर ली, मैमूनने वही काम यहूदी बाद-शास्त्रियोंके साथ किया। रोश्दकी “तोहाफ़ुत्-तोहाफ़ुत्”

१. यहूदियोंके धर्म-ग्रंथ जो बाइबिलसे मिलते धर्म के समझे जाते हैं, और जिन्हें उनके धर्माचार्योंने एकत्रित या बाइबुलके प्रकाशमें बनाया।

(=खंडन-खंडन) की भाँति ही उसकी पुस्तक “दलाला” ने यहूदीधर्म-वादिघोषण प्रहारका काम किया। यहूदियोंके कितने ही सिद्धान्त इस्लामकी तरहके थे, और उनके खंडनमें मँमूनने रोशदीकी तरह ही सरगमीं दिखलाई; बल्कि ईश्वरके बारेमें तो वह रोशदीसे भी आगे गया, और उसने कहा कि ईश्वरके बारेमें हम सिर्फ इतना ही कह सकते हैं कि वह “यह नहीं” है “ऐसा नहीं है”। यह बतलाना तो हमारी सामर्थ्यके बाहर है, कि उसमें अमुक-अमुक गुण हैं, क्योंकि यदि हम ईश्वरके गुणोंको ज़ाफ़ नौरसे बतला सकें, तो वह ममारकी बीजें जैसा हो जायेगा। वह यहाँ तक कहता है, कि ईश्वरको “अमग-अद्वैत” (=वहदहू-नाशरीक) भी नहीं कह सकते, क्योंकि अद्वैत भी एक गुण है। यद्यपि मँमून “जगत्की अनादिता”को स्वयं नहीं मानता था, किन्तु ऐसा माननेवालेको वह नास्तिक कहनेके लिए तैयार न था।

विज्ञान (=नफ़्म)के सिद्धान्तमें मँमूनका रोशदीसे मतभेद था। वह मानता था, कि प्राकृतिक-विज्ञान,^१ अभ्यस्त-विज्ञान^२ से ज्ञान प्राप्त करता है, और अभ्यस्त-विज्ञान-कर्त्ता-विज्ञान^३ (=ईश्वर)से। विद्या (=दर्शन)-को वह भी रोशदीकी भाँति ही बहुत महत्त्व देता था—मनुष्यकी चरमोन्नति उसकी विद्यासबधी उन्नतिपर निर्भर है, और यही ईश्वरकी सच्ची उपासना है।^४ विद्याके द्वारा ही आदमी अपने जीवनको उन्नत कर सकता है, किन्तु, साधनका उपयोग सबके लिए आसान नहीं, इसलिए मूर्खों और अविद्वानोंकी शिक्षाके लिए ईश्वर पैगंबरोको भेजता है।

ख - यूसुफ़ इब्न-यह्या (११९१ ई०)

जीवनी—यूसुफ़ इब्न-यह्या मराकोका रहनेवाला यहूदी था। यहूदियोंके निर्वासनके जमानेमें वह भी मिस्र चला आया, और मूसा इब्न-

१. अकल-माही। २. अकल-मुस्तफ़ाद। ३. अकल-फ़आल।

४. मँमूनसे दो सदी पहिले ब्राह्मण नैयायिक उदयनाचार्य (९८४ ई०) ने भी “उपासनं च क्रियते अवगानन्तरागता” (कुसुमांजलि) कहा था।

मैमूनसे उसने दर्शनका अध्ययन किया। यूसुफ़ भी अपने गुरुकी भाँति ही रोश्दके दर्शनका बड़ा भक्त था। रोश्दके प्रति अपनी भक्तिको उसने एक पत्रमें प्रकट किया है, जिसे उसने अपने गुरु मैमूनको लिखा था—

“मैंने आपकी प्रिय पुत्री सुरैयाको ब्याह-संदेश दिया। उसने तीन शर्तोंके साथ मुझ गरीबकी प्रार्थना स्वीकार की—(१) स्वीधन (=मेहर) देनेकी जगह मैं अपने दिलको उसके हाथ बेच डालूँ; (२) शपथपूर्वक सदा प्रेम करनेकी प्रतिज्ञा करूँ; (३) वह षोड़शी कुमारियोंकी तरह मुझे आलिंगन करना पसंद करे। मैंने विवाहके बाद तीनों शर्तें पूरी करने की उससे प्रार्थना की। बिना किसी उज्रके वह राजी हो गई। अब हम दोनों पारस्परिक प्रेमके आनंद लूट रहे हैं। ब्याह तो गवाहोंकी उपस्थितिमें हुआ था, एक स्वयं आप—मूसा इब्न-मैमून—थे, और दूसरे थे इब्न-रोश्द।”

सारे पत्रको यूसुफ़ने आलंकारिक भाषामें लिखा है। सुरैया वस्तुतः मैमूनकी कोई औरस पुत्री नहीं थी, बल्कि मैमून द्वारा प्रदत्त दर्शन-विद्याको ही वह उसकी प्रिय पुत्री कह रहा है, और इस “पाणिग्रहण”के करानेमें रोश्दका भी हाथ वह स्वीकार करता है।

यूसुफ़ जब हलब (=अलेप्पो, सीरिया) में रहता था, तो उसकी जमालउद्दीन कुफ़्तीसे बहुत दोस्ती थी। जमालुद्दीन लिखता है—“एक दिन मैंने यूसुफ़से कहा—यदि यह सच है कि मरनेके बाद जीवको इस दुनियाकी खबर मिलती रहती है, तो आजो हम दोनों प्रतिज्ञा करें कि हममेंसे जो कोई पहिले मरे, वह स्वप्नमें आकर दूसरेसे मृत्युके बादकी हालतकी सूचना दे। . . . इसके थोड़े ही समय बाद यूसुफ़ मर गया। अब मुझको फिर पड़ी कि यूसुफ़ स्वप्नमें आये और मुझे परलोककी बात बतलाये। प्रतीक्षा करते-करते दो वर्ष बीत गए। अंत में एक रात उसके दर्शन का सौभाग्य हुआ। मैंने देखा कि वह एक भस्जिदके आँगनमें बैठा हुआ है, उसकी पोशाक उजली है। उसे देखते ही मैंने पुरानी प्रतिज्ञाकी याद दिलाई। पहिले वह मुस्कराया, और मेरी ओरसे उसने मुँहको दूसरी ओर फेर लिया।

लेकिन मैंने आग्रहपूर्वक कहा कि प्रतिज्ञा पूरी करनी होगी। लाचार हो कहने लगा—अवयवी (=पूर्ण ब्रह्म) अवयवमे समा गया, और अवयव (=शरीर-परमाणु) अवयव ही में रह गया।”

यूसुफ इब्न-यह्याकी प्रसिद्धि एक लेखकके तौरपर नहीं है। उसने अपने गुरुके काम—रोश्दके दर्शनका पठन-पाठन द्वारा यहूदियोंमें प्रचार—को खूब किया। यहूदियोंमें इस प्रचारका यह नतीजा हुआ, कि उनमें धर्मकी ओरसे उदासीनता होने लगी। यह अवस्था देख यहूदी धर्माचार्य मैमूनियोके विरोधी हो गए, और १३०५ ई०मे बारसलोना (स्पेन)के बड़े यहूदी धर्माचार्य मुलेमान इब्न-इद्रीसने फतवा जारी किया कि जो आदमी २५ वर्षकी आयुसे पहिले दर्शनकी पढाई करेगा वह बिरादरीसे निकाल दिया जावेगा।

यूरोपमे दर्शनके प्रचार—विशेषकर रोश्दके ग्रंथोंके अनुवाद-द्वारा—यहूदी विद्वानोंने किस तरह किया इसे हम अगले अध्यायमे कहेंगे।

५. इब्न-खल्दून (१३३२-१४०६ ई०)

[सामाजिक-अवस्था]—तेरहवी सदीमे जब कि इस्लामने भारतपर अधिकार कर पूर्वमे अपने राज्यका विस्तार किया, उसी समय पच्छिममे उठती हुई यूरोपीय जातियोंके प्रहारके कारण उसे स्पेन छोड़कर हटना पड़ा। लेकिन यह छोड़ना सिर्फ शासनके क्षेत्रमे ही नहीं था, बल्कि इस्लाम-धर्मको भी उसीके साथ जिब्राल्टरके जलतटको छोड़ अफ्रीका लौटना पड़ा, जहाँ अब भी मराकोपर इस्लामको ध्वजा फहरा रही है, और जिसकी राज-धानी केजकी बनी काले फुंदनेवाली लाल टोपियाँ अब भी तुर्की टोपीके नामसे भारतके कितने ही मुसलमानोंके सिरोंपर देखी जानी है। कबीला-शाही युगके यहूदी धर्मने राजनीतिक विजयमे जिस तरह धर्मको भी शामिल किया था, उसे सामन्तशाही युगका ईसाई-धर्म स्वीकार करनेमे असमर्थ

१. “अलबाहल-तुक्मा-कुफती”, पृष्ठ २५८

था, और उसने कबीलाशाही मनीवृत्तिको छोड़ भिन्न-भिन्न राष्ट्रोंमें केवल धार्मिक भावको लेकर अपना प्रसार किया। धार्मिक प्रचारके साथ राजनीतिक प्रभाव विस्तार भी पीछे हुआ, बल्कि यूरोपके कितने ही जर्मन, स्लाव आदि सामन्तोंने तो ईसाइयत को स्वीकार कर उसका प्रचार अपनी प्रजामें इसलिए जोरसे किया कि उससे कबीलाशाही स्वतंत्रताका स्वात्मा होता है, और निरंकुश ईश्वरके प्रतिनिधि सामन्तके शासनकी पुष्टि होती, तो भी ईसाइयतमें दूसरेके देशपर आक्रमण कर उसे जीतनेके लिए जहाद (धर्म-युद्ध) छेड़नेकी गुजाइश नहीं थी। शुद्ध कबीलाशाही समाजमें धर्म, राजनीति, और बहुत हद तक अर्थनीति भी सामाजिक जीवनके अभिन्न अंगसे होते हैं, इसलिए कबीला जो कुछ भी करता है उसके पीछे सिर्फ एक लक्ष्यको रख करता है यह नहीं कहा जाता। इस्लाम कबीलाशाही अरबमें पैदा हुआ था, किन्तु वह सामन्तशाही प्रभावसे बंचित नहीं बल्कि बहुत हद तक प्रभावित था, जहाँ तक उसके धर्मका सबब था, हाँ, प्रारम्भमें आर्थिक और राजनीतिक दृष्टि उसकी बहुत कुछ कबीलाशाही थी। हर कबीलेका ईश्वर, धर्म तथा जातीयताके साथ इतना सबब होता है, कि उसे दूसरे कबीलेको दिया नहीं जा सकता है; इस्लाम इस बारेमें एक गैर-कबीलाशाही धर्म था, उसका ईश्वर और धर्म सिर्फ कुरैशके कबीलेके ही नहीं, सिर्फ अरब भाषा-भाषी कबीलोके ही लिए नहीं बल्कि दुनियाके सभी लोगोंके लिए था। इस तरह धर्ममें गैर-कबीलाशाही होते भी, युद्धनीति और राजनीतिमें उसने कबीलाशाहीका अनुकरण करना चाहा। राज (=शासन)-नीतिमें किस तरह म्वादिथाने कबीलाशाही—जिसे कितने ही लोग जन-तन्त्रता समझनेकी भारी गलती करते हैं—को तिलाजलि दी, इसका हम जिक्र कर चुके हैं। लेकिन युद्धनीतिमें कबीलाशाही मनीभावको इस्लामने नहीं छोड़ा—जहाद और मालगनीमत (=लूटका घन) का औचित्य उसीके निदर्शन हैं। अरब कबीले कबीलाशाही सार्वदेशिक नियमके अनुसार जहाद और गनीमतको ठीक समझने थे, किन्तु इस्लाम जिस सामन्तशाही धर्मका प्रचार कर रहा था, उसमें ज्यादा विशाल दृष्टिकी जरूरत थी, जिसे कि

ईसाई या बौद्ध जैसे दूसरे अन्तर्राष्ट्रीय धर्मोंने स्वीकार किया था। इस्लाम-को वैसे बननेके लिए इतिहासने भी मजबूर किया था पैगंबर मुहम्मदने अपनी पैगंबरीके आरम्भिक (मक्कावाले) वर्षोंमें इस्लामके लिए जो नीति स्वीकार की थी, वह बहुत कुछ ईसाइयों जैसी युक्ति और प्रेरणके साथ धर्मको समझानेकी थी; किन्तु जब कुरैशके जुल्मसे 'बचनेके लिए' वह भागकर मदीना आये और वहाँ भी वही खतरा ज्यादा जोरके साथ दिखालाई देने लगा, तो उन्हें तलवार उठानी पड़ी। हर तलवारके पीछे कोई नारा जरूर होना चाहिए, वहाँके लोग कबीलाशाही नारेको ही समझते थे—जो कि जहाद और माल-गनीमतका नारा हो सकता था—पैगंबरको भी वही नारा स्वीकार करना पड़ा। और जब एक बार इस नारेपर अल्लाहकी मुहर लग गई, तो हर-देश और कालमें उसे स्वीकार करनेसे कौन रोक सकता है? इस्लाम अरबसे बाहर गया, साथ ही इस "जहाद" (रक्षात्मक ही नहीं धन जमा करनेके लिए भी आक्रमणात्मक युद्ध)के नारेको भी लेता गया। इस्लाम-का नेतृत्व अरबी कबीलों तथा अरबी सामन्तोंके हाथसे निकलकर गैर-अरब लोगोंके हाथमें चला गया, तो भी उन्होंने इस नारेको अपने मतलबके लिए इस्तेमाल किया।

यह भी पीछे कहा जा चुका है कि इस्लामने एक छोटेसे कबीलेसे बढ़ते-बढ़ते अनेक जाति-व्यापी "विश्व कबीला" बनाने का आदर्श अपने सामने रखा था। कबीला होनेके लिए एक धर्म, एक भाषा, एक जाति, एक संस्कृति, एक देश, (भौगोलिक स्थिति) होनेकी जरूरत है। इस्लामने इस स्थिति के पैदा करनेकी भी कोशिश की। आज मराको, त्रिपोली, मिस्र, सीरिया, मेसोपोटामियामे (पहिले स्पेन और सिसलीमें भी) जो अरबी भाषा बोली जाती है, वह बहुत कुछ उसी एक भाषा बनानेका नतीजा है। अरबी भाषामें ही नमाज पढ़नेकी सक्ती भी उसी मनोभावको बतलाती है। ईरान, शाम, तुर्किस्तान (मध्य-एशिया) आदि देशोंकी जातीय संस्कृतियों तथा साहित्यिकोंको एक ओरसे नेस्त-नाबूद करनेका प्रयत्न भी एक कबीला-स्थापना-का फल था। प्रारम्भिक अरब मुस्लिम विजेता बड़ी ईमानदारीके साथ

इस्लामके इस आदर्शको पूरा करना चाहते थे। उनको क्या मालूम था, कि जिस कामको वह करना चाहते हैं, उसमें उनका मुकाबिला वर्तमान पीढ़ीकी कुछ जातियाँ ही नहीं कर रही हैं, बल्कि उनकी पीठपर प्रकृति भी है, जो सामन्तवादी जगत्को कबीलाशाही जगत्में बदल देनेके लिए इजाजत नहीं दे सकती। आखिर भयंकर नरसंहार और कुर्बानियोंके बाद भी एक कबीला (=जन) नहीं बन सका।

हाँ, सामन्तशाही युगके निवासियोंके लिए "जहाद" का नारा अजब-सा लगा। वे लोग लड़ाइयाँ न लड़ते हों यह बात नहीं थी; किन्तु वह लड़ाइयाँ राजाओके नेतृत्वमें राजनीतिक लाभके लिए होती थी। उनमें ईश्वरकी सहायता या बरदान भी माँगा जाता था, लेकिन लड़नेवाले दोनों फ़रीक़ दिलमें समझते थे, कि ईश्वर इसमें तटस्थ है। जो धार्मिक थे वह यह भी मानते थे कि जिवर न्याय है, ईश्वर उधर ही पलड़ा भारी करना चाहेगा। यह समझना उनके लिए मुश्किल था, कि वह जो लड़ाई लड़ रहे हैं, वह ईश्वरकी लड़ाई है। इस्लामके जहादियोंने किस तरह अपने शत्रुओंको दूर-दूर तक गाड़नेमें सफलता पाई, इसको यहाँ कहनेकी जरूरत नहीं है—यहाँ हमें सिर्फ़ इतना बतलाना है कि इस्लामी जहादके मुकाबिलेमें यूरोपकी जातियोंको भी उसीकी नक़लपर ईसाई जहाद (=मज़ीबी जंग) लड़ने पड़े। ये ईसाई जहादसे भी कितने अधिक भयंकर थे, यह इसीसे पता लगता है, कि जहाँ मुस्लिम स्पेनमें कितने ही स्पेनिश ईसाई परिवार बँच गये थे, वहाँ ईसाई स्पेनमें कोई भी पहिलेका मुसलमान नहीं रह गया।

इस्लामके इस युगके एक दार्शनिकका हम यहाँ जिक्र करते हैं।

(१) जीवनी—इब्न-सल्तूनका जन्म १३३२ ई० में उत्तरी अफ़्रीकाके तूनिस् नगरमें हुआ था। उसका परिवार पहिले सेविली (स्पेन) का रहनेवाला था। इस प्रकार हम उसे प्रवासी स्पेनिश मुसलमान कह

सकते हैं। तुनिस्में ही उसने शिक्षा पाई। उसका दर्शनाध्यापक एक ऐसा व्यक्ति था, जिसने पूर्वमे भी शिक्षा पाई थी, और इस प्रकार उसके शिष्यको सेविली, तुनिस् और पूर्वकी शिक्षाओंसे लाभ उठानेका मौका मिला।

शिक्षा समाप्त करनेके बाद खल्दून कभी किसी दरबारमे नौकरी करता और कभी देशोकी सैर करता रहा। वह कितनी ही बार भिन्न-भिन्न सुल्तानोकी ओरसे अफ्रीका और स्पेनमे राजदूत भी रहा। राजदूत बनकर कुछ समय वह 'कूर' पीतरके दरबारमे सेविलीमे भी रहा। उस वक्त पूर्वजोकी जन्मनगरी इस्लामिक स्पेनके गौरव—सेविली—को उस तरह ईसाइयोके हाथमे देखकर उसके दिलपर कैसा असर हुआ होगा; उसकी बजहसे उसके दिमागको जो सोचना पड़ा था, उसी सोचनेका फल हम उसके इतिहास-दर्शनमे पाते हैं। कैस्तिलके राजा पेद्रोके दरबारमे तथा और कई दरबारोंमें वह राजदूत बनकर रहा। तैमूरका शासन उस वक्त मध्य-एशियासे भूमध्य-सागरके पूर्वी तट तक था, और दमिश्क भी उसकी एक राजधानी थी। खल्दून दमिश्कमे तैमूर (मंगोल, चि-मुर=लोहा)के दरबारमें सम्मानित अतिथि बनकर भी कितने ही समय तक रहा था। १४०६ ई० में काहिरा (मिस्र)मे खल्दूनका देहान्त हुआ।

(२) दार्शनिक विचार : (क) प्रयोगवाद—इस्लामिक दर्शनके इतिहासके बारेमे हमने अबतक देखा है, कि अश्वरीकी तरह कुछ लोग तो दर्शन या तर्कको इस्तेमाल करके सिर्फ यही साबित करना चाहते थे कि दर्शन गलत है, बुद्धि, ज्ञान प्राप्तिके लिए टूटी नैया है। गजालोकी भाँति कुछका कहना था कि दर्शनकी नैया कुछ ही दूर तक हमारा साथ दे सकती है, उसके आगे योग-ध्यान ही हमे पहुँचा सकता है। सीता और रोद्ध जैसे इन दोनों तरीकोंको झूठ और बेकार कह कर बुद्धिको अपना सारथी

१. A Literary History of the Arabs by R. A. Nicholson, Cambridge, 1941, p. 437.

बना दर्शनको ही एकमात्र पथ मानते थे। खल्दून, सीना और रोस्दके करीब ज़रूर था, किन्तु उसने जगत् और उसकी वस्तुओंकी बहुत बारीकीसे देखा था, और उस बारीक दृष्टिने उसे वस्तु-जगत्के बारेमें विश्वास दिला दिया था, कि सत्य तक पहुँचनेके लिए यहाँ तुम्हें बेहतर साधन मिलेगा। उसका कहना था—दार्शनिक समझते हैं कि वह सब कुछ जानते हैं, किन्तु विश्व इतना महान् है, कि उस सारेको समझना दार्शनिककी शक्तिसे बाहर है। विश्वमें इतनी हस्तियाँ और वस्तुएँ हैं, वह इतनी अनगिनत हैं, जिनका जानना मनुष्यके लिए कभी संभव न होगा। तर्कसे जिस निष्कर्ष-पर हम पहुँचते हैं, वह कितनी ही बार व्यवहार या प्रयोग—वस्तुस्थिति—से मेल नहीं खाता। इससे साफ है, कि केवल तर्कके उपयोगसे सब तक पहुँचनेकी आशा दुराशा मात्र है। इसलिए साइंसवेत्ताका काम है प्रयोगसे प्राप्त अनुभवके सहारे सत्य तक पहुँचनेकी कोशिश करे। और यहाँ भी उसे सिर्फ अपने प्रयोग, अनुभव, और निष्कर्षपर सन्तोष नहीं करना चाहिए, बल्कि पीढ़ियोंसे मानव जातिने जो ऐसे निष्कर्ष छोड़े हैं, उनसे भी मदद लेनी चाहिए। वादकी सत्यता प्रयोगके अनुसारण करनेपर है—साइंसके इस सिद्धान्तकी कितनी साफ तौरसे खल्दूनने पुष्टि की है, इसे कहनेकी जरूरत नहीं।

(ख) ज्ञान-प्राप्तिका उपाय तर्क नहीं—खल्दून जीवको स्वभावसे ज्ञान-हीन मानता है, किन्तु साथ ही वह भी कि उसमें यह शक्ति स्वाभाविक है, वह अपने तर्जोंपर मनन और ध्याना कर सकता है। जिस वस्तु वह इस तरहके मननमें लगा रहता है, उसी वस्तु अक्सर एक विचार यका-यक बिजलीकी तरह दिमागमें चमक उठता है, और हम अन्तर्दृष्टि—वास्तविकता—सत्य—तक पहुँच जाते हैं। इस प्रयोग, मनन, अन्तर्दृष्टि-को पीछे तर्ककी भाषा (प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण आदि) में क्रमबद्ध किया जा सकता है। इससे यह तो साफ है कि तर्क ज्ञानको उत्पन्न नहीं करता; वह सिर्फ उस पथको अंकित करता है, जिसे हमें मनन करते वस्तु पकड़ना चाहिए था; वह बतलाता है कि कैसे हम ज्ञान तक पहुँचते हैं। तर्कका एक

फायदा यह भी है, कि वह हमें हमारी भूल बतलाता है, बुद्धिको तीक्ष्ण करता, और उसे ठीक तौरसे सोचनेमें सहायक होता है।

खल्लून् ज्ञानके युद्धमें प्रयोगको प्रधान और तर्कको सहायक मानता है, फिर उससे इस बातकी आशा ही थी, कि वह कीमिया और फलिस्त ज्योतिषके मिथ्या-विश्वाससे मुक्त होगा।

(ग) इतिहास-साइंस—खल्लून्का सबसे महत्त्वपूर्ण विचार है, इतिहासकी सतहसे भीतर घुसकर उसके मौलिक नियमों—इतिहास-दर्शन या इतिहास-साइंस—को पकड़ना। खल्लून्के मतमें इतिहासको साइंस या दर्शनका एक भाग कहना चाहिए। इतिहासकारका काम है घटनाओंका सग्रह करना और उनमें कार्य-कारण संबंधको ढूँढना। इस कामको गंभीर आलोचनात्मक दृष्टिके साथ बिल्कुल निष्पक्षपात होकर करना चाहिए। हर समय हमें इस सिद्धान्तको सामने रखना चाहिए कि कारण जैसा कार्य होता है—अर्थात्, एक-जैसी घटनाएँ बतलाती हैं कि उनसे पूर्वकी स्थितियाँ एक जैसी थी, अथवा सम्भ्यताकी एक-जैसी परिस्थितियोंमें एक-जैसी घटनाएँ घटित होती हैं। यह बहुत संभव है, कि समयके बीतनेके साथ मनुष्यों और मानव-समाजके स्वभावमें परिवर्तन नहीं हुआ है, या बहुत ज्यादा नहीं हुआ है, ऐसा होने पर वर्तमानका एक सजीव ज्ञान हमें अतीत सबधी गवेषणाके लिए जबर्दस्त साधन हो सकता है। जिसे हम पूरी तौरसे जानते हैं तथा जो अब भी हमारे आँखोंके सामने है, उसकी सहायतासे हम एक गुजरे जमानेकी अल्पज्ञात घटनाके बारेमें एक निष्कर्षपर पहुँच सकते हैं। हर एक परम्पराको लेते वक़्त उसे वर्तमानकी कमोटीपर कसना चाहिए, और यदि वह ऐसी बात बतलाये जो कि वर्तमानमें असंभव है, तो उसकी सत्यतापर संदेह होना चाहिए। वर्तमान और अतीत दो बूँदोंकी भाँति एक दूसरे जैसे हैं। किन्तु यहाँ ध्यान रखना चाहिए कि यह नियम सामान्य तौरसे ही ठीक है, विस्तारमें जानेपर उसमें कई विक्षेप हैं, और वहाँ इसके ठीक होनेके लिए घटनाओंकी आवश्यकता होगी।

सामाजिक जीवन—या समाजकी सामूहिक, भौतिक और बौद्धिक

संस्कृति—सल्लूजके मतसे इतिहासका प्रतिपाद्य विषय है। इतिहासको दिखलाना है, कि कैसे मनुष्य श्रम करता, तथा अपने लिए आहार प्राप्त करता है? क्यों वह एक दूसरेपर निर्भर रहते तथा एक अकेले नेताके अधीन हो एक बड़े समुदायका अंग बनना चाहते हैं? कैसे एक स्थायी जीवनमें उन्हें उच्चतर कला और साइंसके विकासके लिए अवकाश और अनुकूलता प्राप्त होती है? कैसे एक मोटे-मोटे तथा छोटे आरंभसे सुन्दर संस्कृति फूट निकलती, और फिर काल-कवलित हो जाती है? जातियाँ अपने इस उत्थान और पतनमें समाजके निम्न स्वरूपसे गुजरती हैं—(१) खानाबदोशी समाज, (२) सैनिक राजवंशके अधीनस्थ समाज; (३) नागरिक ढगका समाज।

सबसे पहिला प्रश्न आदमीके लिए आहारका है। अपने आर्थिक स्वरूपोंके कारण मनुष्य और जातियाँ तीन अवस्थाओंमें बँटी हैं—खाना-बदोश (अ-स्थायी-वास, घुमन्तू), स्थायी-वास पशुपालक, और कृषि-जीवी। आहारकी माँग, युद्ध, लूट और सघर्ष पैदा करती है, और मनुष्य ऐसे एक राजाकी अधीनताको स्वीकार करते हैं, जो कि वहाँ उनका नेतृत्व करे। वह सैनिक नेता अपना राजवंश स्थापित करता है, जिसके लिए नगर—राजधानी—की जरूरत पड़ती है। नगरमें श्रम-विभाग और पारस्परिक सहयोग स्थापित होता है, जिससे वह अधिक सम्पत्तिवान् तथा समृद्ध होता है। किन्तु यही समृद्धि नागरिकोंको विलासिता और निष्ठलपनमें गिराती है। श्रमने सम्यताकी प्रवभावस्थामें सम्पत्ति और समृद्धि पैदा की; किन्तु सम्यताकी उच्चतम अवस्थामें मनुष्य दूसरे आदमियोंसे अपने लिए श्रम करवा सकता है, और अक्सर बदलेमें बिना कुछ दिये। आगे समाज और खासकर समृद्धिशाली वर्गकी आवश्यकतायें बढ़ती जाती हैं, जिसके कारण करका बोझ और बढ़ता तथा असह्य होता जाता है। समृद्धिशाली धनी वर्गका एक ओर विलासिताके कारण फजूल-खर्च होता है, और दूसरी ओर उसपर करका बोझ बढ़ता है; इस प्रकार वह अधिक और अधिक दरिद्र होता जाता है; साथ ही अस्वाभाविक

जीवन बितानेके कारण उसका शारीरिक और मानसिक स्वास्थ्य गिरता जाता है। खल्दून स्वयं सेबिली-निर्वासित इसी गिरे हुए वर्गमें पैदा हुआ था, इसलिए वह सिर्फ इसी संस्कृत प्रभुवर्गकी दुरवस्थापर आँसू बहाता है, उसे अपने आसपासके दासों और कम्मियोंके पशुसे वदतर जीवनके ऊपर नज़र डालनेकी फुरसत न थी। नागरिक जीवन उसके पुराने सैनिक रीति-रवाज अधिक सम्भ्रान्त रूप धारण कर अपनी उपयोगिता खो बैठते हैं, और लोग शत्रुके आक्रमणसे अपनी रक्षा नहीं कर सकते। एक समाज या एक धर्मसे सबढ होनेके कारण जो सामूहिक शक्ति और इरादा पहिले मौजूद था, वह जाता रहता है, और लोग ज्यादा स्वार्थी तथा अधार्मिक हो जाते हैं। भीतर ही भीतर सारा समाज खोखला बन जाता है, उसी वक्त रेगिस्तानसे कोई प्रबल खानाबदोश, या सम्यतामे अधिक प्रगति न रखनेवाली किन्तु सामूहिक जीवनमे दृढ़ जगली-प्राय जाति उठकर स्त्रैण नागरिकोपर दूट पड़ती है। एक नया नामन कायम होता है, और शनै-शनै विजयी जाति पुरानी सम्यताकी भौतिक तथा बौद्धिक सम्पत्तिको अपनाती है, और फिर वही इतिहास दुहराया जाता है। यह उतार-चढ़ाव जैसे परिवारमे देखा जाता है, वैसे ही राजवंश या बड़े समाजमें भी पाया जाता है; और तीनसे छं पीढ़ीमे उनका इतिहास समाप्त हो जाता है—पहिली पीढ़ी अधिकार स्थापित करती है, दूसरी पीढ़ी उसे कायम रखती है, और शायद तीसरी या कुछ और पीढ़ियाँ भी उसे सँभाले रहती है, और फिर अन्त आ पहुँचता है। यही सभी सम्यताओंका जीवन-चक्र है।

जर्मन-विद्वान् जगस्ट मूलरका^१ कहना है, खल्दूनका यह नियम ग्यारहवींसे पन्द्रहवीं सदी तकके स्पेन, मराको, दक्षिणी अफ्रीका और सिसलीके इतिहासोपर लागू होता है, और उन्हीके अध्ययनसे खल्दून इस निष्कर्षपर पहुँचा मालूम होता है।

१. August Muller—Der Islam in Morgen-und Abendland, 2 Vols. (Berlin, 1885-87).

खल्दून पहिला ऐतिहासिक है, जिसने इतिहासकी व्याख्या ईश्वर या प्राकृतिक उपद्रवोंके आधारपर न करके उसकी अन्तरिक भौतिक सामग्रीसे करनेका प्रयत्न किया, और उनके भीतर पाये जानेवाले नियमों—इतिहास-दर्शन—तक पहुँचनेकी कोशिश की। खल्दून अपने ऐतिहासिक लेखोंमें इतिहासकी कारण-शृंखला तक पहुँचनेके लिए जाति, जलवायु, आहार-उत्पादन आदि सभीकी स्थितिपर बारीकीसे विचार करता है; और फिर सम्प्रदायके जीवन-प्रवाहमें वह अपने सिद्धान्तकी पुष्टि होते देखता है। हर जगह अ-प्राकृतिक नहीं प्राकृतिक, दैवी—लोकोत्तर—नहीं, लौकिक कारणोंको ढूँढनेमें वह चरम सीमा तक जाता है। कारण-शृंखलाका जहाँसे आगे पता नहीं लगता, वहाँ हमें चरम कारण या ईश्वरको स्वीकार करना पड़ता है। गोया खल्दून इस तरह इतिहासकी कारण-शृंखलामें ईश्वरके लानेका मन्तव्य अज्ञता स्वीकार करना समझता है। अपने अज्ञानसे आगाह होना भी एक प्रकारका ज्ञान है, किन्तु जहाँ तक हो सकता है, हमें ज्ञानके पानेकी कोशिश करनी चाहिए। खल्दून अपने कामके बारेमें समझता है कि उसने सिर्फ मुख्य-मुख्य समस्याओंका संकेत किया है, और इतिहास-साइंसकी प्रक्रिया तथा विषयके बारेमें सुझाव भर पेश किये हैं। लेकिन वह आशा करता है कि उसके बाद आनेवाले लोग इसे और आगे बढ़ायेंगे।

इब्न-खल्दूनकी आशा पूर्ण हुई, किन्तु इस्लामके भीतर नहीं : वहाँ जैसे उसका (अपने विचारोंका) कोई पूर्वगामी नहीं था, वैसे ही उसका कोई उत्तराधिकारी भी नहीं मिला।^१

१. The History of Philosophy in Islam (by G. T. J. De Boer, Translated by E. R. Jones, London, 1903), pp. 200-208.

अध्याय ८

युरोपपर इस्लामी दार्शनिकोंका ऋण

रोश्दके बाद कैसे उसके दर्शनका मर्मूनियोने अध्ययनाध्यापन जारी रखा, इसका जिक्र पहिले हो चुका है, और हम यह भी बतला चुके हैं, कि स्पेनकी इस्लामिक सल्तनत तथा स्वयं इस्लाम भी वहांमि ईसाई जहादोंमें खतम हो गया। इस्लामकी प्रभुता जब स्पेनमे स्थापित थी और कादोवा दस लाखका एक बड़ा शहर ही नहीं बल्कि विद्याका महान् केन्द्र था, उस वक्त भी पास-पड़ोसके देशोंके ईसाई-विद्यार्थी वहां विद्या पढ़ने आते थे (अध्ययनका माध्यम अरबी थी), और रोश्द तथा दूसरे दार्शनिकोंके विचारोंको अपने साथ ले जाते थे। लेकिन जब मोहिदीन शासकों और स्पेनिश ईसाइयोंकी अन्तिम जहादी लड़ाइयाँ होने लगी, तो देशके हर पाग और श्रेणीके लोगोंमे खून-खराबी मच गई; दोनों पक्षोंमेसे किसी भी ओर रहनेवाले यहूदी स्पेन छोड़कर भागने लगे। यह भागे हुए यहूदी या तो उत्तरी (ईसाई) स्पेनके शहरों—प्राविस, बारसलोना, सारागोसा आदिमे बस गए, या दक्षिणी फ्रांसके मार्सेई आदि शहरोंमें चले गए। ये प्रवासी यहूदी अपने साथ अपनी विद्या और विद्याप्रेमको भी लेते गये, और कुछ ही समय बाद उनके नये निवास-स्थान भी विद्या-केन्द्र बनने लगे।

§ १. अनुवादक और लेखक

१ - यहूदी (इब्रानी)

यूनानी पुस्तकोंके सुरियानी, इब्रानी फारसी और अरबी भाषाओंमें अनुवाद होनेकी बात कही जा चुकी है। अब सान सदियो बाद फिर नये

अनुवादोंका दौर शुरू होता है। यूनानी दर्शनके आधारपर अरबोंने जो दर्शन-प्रासाद खड़ा किया था, अब उसको युरोपके दर्शन अनुरागियोंके सामने रखना था, और इसमें भाग लेनेवाले थे यही प्रवासी यहूदी। यहूदी जबतक इस्लामिक स्पेनमें रहे तबतक अरबी उनकी मातृभाषा बनी हुई थी; इसलिए अनुवादकी जरूरत न थी; किन्तु जब वह दूसरे देशोंमें बस गए और वहाँ अरबीकी जगह दूसरी भाषाको उन्हें द्वितीय भाषाके तौरपर अपनाना पड़ा; तो अरबी भाषा (अरबी भाषा क्या अरबी लिपि) को भी द्वितीय भाषाके तौरपर जारी रखना उनके लिए मुश्किल था। स्थानीय भाषाएँ उतनी उन्नत न थीं, इसलिए उन्होंने जहाँ अरबीकी पुस्तकोंको इब्रानी लिपिमें उतार डाला; वहाँ उन्हें इब्रानीमें अनुवादित करना भी शुरू किया। इन अनुवादित ग्रंथोंमें रोषदकी कृतियाँ बहुत ज्यादा थी।

(१) प्रथम इब्रानी अनुवाद-युग—इब्रानी-अनुवादके कामको शुरू करनेवालोंमें इब्न-तैबूनके खान्दानका खास हाथ है। ये लोग इस्लामिक स्पेनसे आकर ल्योनल (उत्तरी स्पेन)में बस गये थे। इस खान्दानका पूर्व-पुरुष इब्न-तैबून दर्शन, प्राणिशास्त्र और कीमियाका एक बड़ा पंडित था। इस खान्दानका सबसे पहिला अनुवादक समुयेल इब्न-तैबून था, जिसने “दार्शनिकोंके सिद्धान्त” के नामसे एक पुस्तक लिखी जो कि इब्न-रोषदके ग्रंथोंसे शब्दशः ली गई थी। इसी समय तलेतला^१ (स्पेन)के एक यहूदी धर्माचार्य यह्या बिन-सलामाने “तिब्बुल्-हिकमत” (१२७४ ई०) लिखी; यह्या जर्मन राजा फ्रेडरिक द्वितीय (१२४० ई०)के दरबारमें अरबी ग्रंथोंके अनुवादका काम करता था।

समुयेलके बाद मूसा-बिन-तैबूनने “भौतिक-शास्त्र” की अधिकतर पुस्तकोंका इब्रानीमें अनुवाद किया। समुयेलके समकालीन इब्न-यूसुफ बिन-फ़ाखीरा (जन्म १२२६ ई०) तथा जर्सन बिन-मुलेमानने भी अनुवाद किये। जर्सन समुयेलका संबंधी भी था, इसने इब्रानीमें बहुत ज्यादा अनुवाद किये।

१. “आराबल्-हिकमत”। २. Toledo. ३. “तब्-इयात्”।

फ्रेडरिकके दरबारमे एक मशहूर यहूदी अनुवादक याकूब बिन्-मरियम् अबी-शमसून था, इसने फ्रेडरिककी आज्ञा (१२३२ ई०) से रोश्वकी बहुतसी पुस्तकोका अनुवाद किया, जिनमे निम्न मुख्य हैं—

तर्कशास्त्र (मन्तकियात्)-व्याख्या (१२३२ ई० नेपल्समें)

तर्क-संक्षेप (तल्खीम-मन्तिक)

तल्खीस-मुहम्मती (१२३१ ई० नेपल्समें)

इनके अतिरिक्त निम्न अनुवादकोके कुछ अनुवाद इस प्रकार हैं—

मुलेमान बिन्-यूमुफ मुकाला फिन्-समाअ-व-आलम् (१२५९ ई०)

अकरिया बिन्-इस्हाक भौतिक शास्त्र-टीका (१२८४ ई०)

अति भौतिक शास्त्र-टीका (१२८४ ई०)

देवात्मा-जगत्-टीका (१२८४ ई०)

याकूब बिन्-मशीर तर्क-संक्षेप (१२९८ ई०)

प्राणिशास्त्र (१३०० ई०)

(२) द्वितीय इब्रानी अनुवाद-युग—चौदहवीं सदीसे इब्रानी अनुवादोका दूसरा युग आरम्भ होता है। पहिले अनुवादकी भाषा उतनी भैजी हुई नहीं थी, और न उसमें ग्रंथकारके भावोका उतना स्थूल रखा गया था। ये अनुवाद गोया फाराबीसे पहिलेके अरबी अनुवादो जैसे थे, लेकिन नये अनुवाद भाषा-भाव दोनोकी दृष्टिसे बेहतर थे। इन अनुवादकोंमें सबसे पहिला है कालोर्नाम् बिन्-कालोनीम् बिन्-मीर (जन्म १२८७ ई०) है। उसने निम्न पुस्तको के अनुवाद किये—

१. समाअ-व-आलम्।

२. हेवानात्।

३. यह लातीनी भी जानता था, इसने रोश्वके “संडन-संडन” का लातीनी भाषामें अनुवाद (१३२८ ई०) किया था।

४. Topics, Sophistics, the Second Analytics, Physics, Metaphysics, De Coelo et Mundo, De Generatione et Corruptione, Meteorology.

तॉपिक् (तर्क)	अरस्तू	१३१४ ई०
सोफिस्ता (तर्क)	"	"
अनालोतिक द्वितीय (तर्क)	"	"
भौतिक शास्त्र	"	१३१७ ई०
अतिभौतिक शास्त्र	"	"
देवात्मा और जगत् (भौतिक शास्त्र)	"	"
कोन-ब-फ़साद (भौतिक शास्त्र)	"	"
मुकाला फ़िल्-माहयात् (भौतिक शास्त्र)	"	"

इसके अतिरिक्त निम्न अनुवादकोंने भी इस युगमें इब्रानी अनुवाद^१ किये—

अनुवादक	ग्रंथ	ग्रंथकर्ता	अनुवाद-काल
कालोनीम् बिन्-दाऊद	खंडन-खंडन ^१	रोषद	
अबी समुयेल बिन्-यह्या	आचार-शास्त्र	अरस्तू	१३२१
	"प्रजातंत्र"-व्याख्या	रोषद	"
घ्योदोर	तॉपिक	अरस्तू	१३३७
	खिताबत् ^२	अरस्तू	"
	आचार-शास्त्र	अरस्तू	"

इसी सदीमें निम्न अनुवादक और हुए जिन्होंने करीब सारे ही रोषद-दर्शनको इब्रानीमें कर डाला—

इब्न-इस्हाक,	यह्या बिन्-याकूब,
यह्या बिन्-मैमून,	मुलेमान बिन्-मूसा अल्-गोरी,
मूसा बिन्-ताबूरा,	
मूसा बिन्-मुलेमान,	

१. पुस्तक-नामोंके लिए देखो पृष्ठ ११५, २२१-२३ भी।

२. "सोहाक्रतु-सोहाक्रतु"। ३. Rhetoric (=भाषण-शास्त्र)

(क) **स्पेन् अफ्रीकी**—इसी चौदहवीं सदी ही में लाबी बिन्-अर्सन—जिसे स्पेन् अफ्रीकी भी कहते हैं—ने रोश्दके दर्शनके अध्ययनाध्यापनके सुभीतेके लिए वही काम किया है, जो कि रोश्दने अरस्तूके लिए किया था। स्पेन्ने रोश्दके ग्रंथोंकी व्याख्याएँ और संक्षेप लिखे। उनका एक समय इतना प्रचार हुआ था, कि लोग रोश्दके ग्रंथोंको भी भूल गए। स्पेन् भूत (=प्रकृति) को अनुत्पन्न नित्य पदार्थ मानता था। वह पैगम्बरी-को मानवी शक्तियोंका ही एक भेद समझता था।

स्पेन् अफ्रीकीके ग्रंथोंने यहूदी विद्वानोंमें रोश्दका इतना प्रचार बढ़ाया कि अरस्तूकी पुस्तकोंको कोई पढ़ना न चाहता था। इसी कालमें मूसा नारबोनीने भी रोश्दकी बहुतसी व्याख्याएँ और संक्षेप लिखीं।

(ख) **अहरन् बिन्-इलियास्**—अब तक यहूदियोंमें मजहबी लोग दर्शनसे दूर-दूर रहा करते थे और वह सिर्फ स्वतंत्र विचार रखनेवाले धर्मोपेक्षकोंकी चीज समझा जाता था, किन्तु चौदहवीं सदीके अन्तमें एक प्रसिद्ध यहूदी दार्शनिक अहरन् बिन्-इलियास् पैदा हुआ। इसने “जीवन-वृक्ष”^१ के नामसे एक पुस्तक लिखी, जिसमें रोश्दके दर्शनका जवर्दस्त समर्थन किया, जिससे उसका प्रचार बहुत ज्यादा बढ़ा।

यहूदी विद्वान् इलियास् मदीजू पदुआ^२ (इटाली) विश्वविद्यालयमें अन्तिम प्रोफेसर था। इसने भी रोश्दपर कई पुस्तकें लिखीं।

सोलहवीं सदी पहुँचते-पहुँचते रोश्दके दर्शनके प्रभावसे विचार-स्वातन्त्र्यका इतना प्रचार हो गया, कि यहूदी धर्माचार्योंको धर्मके स्वतन्त्र होनेका डर होने लगा। उन्होंने दर्शनका जवर्दस्त विरोध शुरू किया, और दर्शनके खिलाफ मुसलमान धर्माचार्योंके इस्तेमाल किये हुए हथियारोंको इस्तेमाल करना चाहा। इसी अभिप्रायसे अबी-मूसा अल्-मशीनोने १५३८ ई०में गजालीकी पुस्तक “तोहाफतुल्-फिलासफा” (=दर्शन-खंडन)-का इब्रानी अनुवाद प्रकाशित किया। अफलातूनके दर्शनको धर्मके ज्यादा

१ “शखुल्-हयात्”।

२ Padua

अनुकूल देखकर उन्होंने अरस्तूकी जगह उसका प्रचार शुरू किया। अब हम बेकन् (१५६१-१६२६), हॉब्स (१५८८-१६७९ ई०) और द-कार्त (१५९६-१६५० ई०) के जमानेके साथ दर्शनके आधुनिक युगमें पहुँच जाते हैं; जिसमें अन्तिम यहूदी दार्शनिक स्पिनोजा (१६३२-७७ ई०) हुआ जिसने यहूदियों के पुराने दर्शन और द-कार्तके सिद्धान्तोंको मिलाकर आधुनिक यूरोपके दर्शनकी बुनियाद रखी, और तबसे दर्शन धर्मसे स्वतंत्र हो गया।

स्पिनोजापर इसाईली (८५०-९५० ई० के बीच), सादिया (८९२-९४२ ई०), बाकिया (१०००-१०५० ई०) इब्न-जबोल (१०२०-७० ई०) यमून (११३५-१२०४ ई०), गेरसूनी (१२८८-१३४४ ई०) और फस्का (१३४०-१४१० ई०) के ग्रंथोंका बहुत असर पड़ा था।

२ - ईसाई (लातीनी)

ईसाई जहादों (=सलीबी युद्धों) का जिक्र पहिले हो चुका है। तेरहवीं सदीमें ये युद्ध स्पेन हीमें नहीं हो रहे थे, बल्कि उस वक़्त साई यूरोपके ईसाई सामन्त मिलकर मरोशिलम और दूसरे फिलस्तीनी ईसाई तीर्थ-स्थानोंके लौटानेके 'बहानेसे' लड़ाइयाँ लड़ रहे थे। इन लड़ाइयोंमें 'भाग लेनेके लिए साधारण लोगों से ज्यादा उत्साह यूरोपीय सामन्त दिखाते थे। कितनी ही बार तो पूर्ण सामन्त दूसरे सामन्त या 'राजासे अपने प्रभाव और प्रभुत्वको बढ़ाने के लिए युद्धमें सबसे आगे रहना चाहता था।

(१) फ्रेडरिक द्वितीय^१ (१२४० ई०)—जर्मन राजा फ्रेडरिक द्वितीय सलीबी युद्धोंके बड़े बहादुरोंमेंसे था। जब यूरोपीय ईसाइयोंके मरोशिलमपर छाटा हमला किया, तो फ्रेडरिक उसमें शामिल था। धर्मके बारेमें उसकी सम्मति बहुत अच्छी न थी, तो भी अपने ही कथनानुसार वह उसमें इस-लिए शामिल हुआ कि अपने मूर्ख सिपाहियों और जनतापर प्रभुत्व बढ़ाये।

१. Frederick II of Hohenstaufen (1194-1250 A. D.)

—इस बातमें वह हिटलरका मार्ग-दर्शक था। फ्रेडरिककी प्रारम्भिक जिन्दगीका काफी भाग सिसलीमें बीता था। सिसली द्वीप सदियोंतक अरबोंके हाथोंमें रहनेसे अरबी संस्कृतिका केन्द्र बन गया था। फ्रेडरिकका अरब विद्वानोंसे बहुत मेल-जोल था और वह अरबी भाषाको बहुत अच्छी तरहसे बोल सकता था। अरबी सभ्यताका वह इतना प्रेमी हो गया था कि उसने भी हरम (=रनिवास) और ख्वाजा-सरा (=हिजड़े दरोगा) कायम किये थे। ईसाइयतके बारेमें उसकी राय थी—“चर्चकी नींव दरिद्रावस्थामे रखी गई थी, इसीलिए आरम्भिक युगमें सन्तोसे ईसाई दुनिया खाली न रहती थी। लेकिन अब धन जमा करनेकी इच्छाने चर्च और धर्माचार्योंके दिलको गदगीसे भर दिया है।” वह खुल्लमखुल्ला ईसाई-धर्मका उपहास करता था, जिससे नाराज होकर पादरियोंने उसे शैतानका नाम दे रखा था। पोप इन्नोसेंट चतुर्थकी प्रेरणासे ल्योन्समें एक धर्म-परिषद् (कौन्सिल) बँठी, जिसने फ्रेडरिकको ईसाई विरादरीसे छांट दिया।

जिस वक्त सलीबी युद्ध चल रहा था, उस वक्त भी फ्रेडरिकका दार्शनिक कथा-संवाद जारी रहता था। मुसलमान विद्वान् बराबर उसके दरबारमें रहते थे। मिस्रके सुल्तान सलाह-उद्दीनसे उसकी वैयक्तिक मित्रता थी, जो उन युद्धके दिनोंमें भी बैसी ही बनी हुई थी, और दोनों ओरसे भेंट-उपायन आते-जाते रहते थे।

युद्धसे लौटनेके बाद उसने खुल्लमखुल्ला, दर्शन तथा दूसरी विद्याओंका प्रचार शुरू किया, सिसलीमें पुस्तकालय स्थापित किये; अरस्तू, तालमी, और रोफदेके ग्रंथोंको अनुवाद करनेके लिए यहूदी विद्वानोंको नियुक्त किया। पिपल्समें एक युनिवर्सिटीकी नींव रखी और सलनोंके विद्यापीठका संरक्षक बना। उसने विद्या-प्रचारके लिए दूर-दूरसे अरबीदा विद्वानोंको एकत्रित किया। तैबून खान्दानवाले अनुवादक इसीके दरबार से संबंध रखते थे। फ्रेडरिक स्वयं विद्वान् था और विद्या तथा संस्कृतिमें सिरभीर उस समयकी अरबी दुनियाको उसने नज़दीकसे देखा था, इसलिए वह चाहता था कि अपने लोगोंको भी वैसा ही बनाये। आक्सफोर्डके एक पुस्तकालयमें ‘मसायल्-

संक्षिप्ता' नामक एक अरबी हस्तलिखित पुस्तक है जिसके बारेमें कहा जाता है कि फ्रेडरिकने स्वयं उसे लिखा था; लेकिन वस्तुतः वह पुस्तक दक्षिणी स्पेनके एक सूफी दार्शनिक इब्न-सबईन की कृति है, जिसे उसने १२४० ई० में फ्रेडरिकके चंद दार्शनिक प्रश्नों—जिन्हें कि उसने इस्लामिक दुनियाके दूसरे प्रसिद्ध विद्वानोंके पास भी भेजे थे—के उत्तरमें लिखा था। इस वक्त दक्षिणी स्पेनपर सुल्तान रशीदीकी हुकूमत थी। इस हुकूमतमें उस वक्त विचार-स्वातंत्र्यकी क्या हालत थी यह सबईनके इस वाक्यसे बता लगता है—“हमारे देशमें इन विषयोंपर कलम उठाना बहुत सतरेका काम है। यदि मुल्लोंको सबर हो जाये कि मैंने इस विषयपर कलम उठाई है, तो वह मेरे दुश्मन बन जायेंगे और उस वक्त मैं दुश्मनीके हमलों से बच न सकूँगा।”

बालीस साल तक फ्रेडरिकने चर्चके विरोधके होते हुए भी यूरोपको विद्याके प्रकाशसे प्रकाशित करनेकी कोशिश जारी रखी। जब वह मरा तो पोप इन्नोसेंटने सिसलीके पादरियोंके सामने प्रसन्नता प्रकट करते हुए कहा—“आसमान और जमीनके लिए यह खुशीकी घड़ी है, क्योंकि जिस तूफानमें मानव जगत् फँस गया था उससे ईसाई जगत्को अन्तिम बार मुक्ति मिली।” लेकिन फ्रेडरिकके बाद जो परिवर्तन यूरोपमें दिखाई पड़ा, उसने पोपकी रायको गलत साबित किया।

(२) अनुवादक—विन्-मीरके “खंडन-खंडन” के लातीनी अनुवाद (१३२८ ई०) के बारेमें हम कह चुके हैं; किन्तु इसके पहिले हीसे अरबी ग्रंथोंके लातीनी अनुवाद शुरू हो गए थे। फ्रेडरिकका दरबारी भी काल स्वात तलेतला (स्पेन) का निवासी था, इसने अपने शहरमें एक यहूदी ब्रह्मानुकी मददसे कई पुस्तकोंका लातीनी भाषामें अनुवाद किया, जिनमें कुछ हैं—

समाब्-व-आलम्-शरह (टीका)	रोश्द १२३० ई०
मुक्काला फिल्-रूह (टीका)	रोश्द १२३० ई०
मुक्काला कोन-व-फसाद	रोश्द
जौहरल्-कौन	

राजर बैकन (१२१४-९२ ई०) के अनुसार स्कात अरबी भाषा बहुत कम जानता था और उसने दूसरोंकी सहायतासे ही अनुवाद किये थे। कुछ भी हो, स्कात पहिला आदमी है जिसने ईसाई दुनियाके सामने पहिले-पहिल रोश्दके दर्शनको, उस वक्तकी चर्चकी भाषा लातीनीमे पेश किया। राजर बैकन खुद अरबी जानता था, उसने रोश्दके दर्शनको अपने देश इंगलैण्डमें फैलानेके लिए क्या किया, यह हम आगे कहेंगे।

फेडरिकके दरबारके दूसरे विद्वान् हरमनने निम्न दर्शन ग्रन्थोंका लातीनी मे अनुवाद किया—

भाषण- ^१ टीका	फ़ाराबी	१२५६ (तलेतला ^१)
अलंकार-संक्षेप	रोश्द	१२५६ (तलेतला)
आचार- ^२ संक्षेप	रोश्द	१२४० ई० (तलेतला)

तेरहवी सदीके अन्त होते-होते तक रोश्दके सभी दार्शनिक ग्रन्थोंका लातीनी भाषामे अनुवाद हो गया था।

१. Rhetoric. २. Toledo. ३. Rhetoric. ४. Ethics.

यूरोपमें दर्शन-संघर्ष

संत अगस्तिन् (३५३-४३० ई०) के दर्शन प्रेमके बारेमें हम पहिले कह चुके हैं; किन्तु अगस्तिन्का प्रेम अगस्तिन् तक ही रह गया। उसके बाद यद्यपि ईसाई-धर्म यूरोपमें बड़े जोरसे फैला; किन्तु ईसाई साधु या तो लोगोंको अपनी तोतारटनपर विश्वास करते, मठोंको दान-पुष्प करनेका उपदेश देते, और छोटे-बड़े महन्त बन गीब लूट रहे थे; अथवा कोई-कोई सब छोड़ एकान्तवासी बन ध्यान-भक्तिमें लगे हुए थे—बिद्याका दीपक एक तरहसे बुझ चुका था।

§ १. स्कौलास्तिक

आठवीं सदीमें जब चार्लमान^१ (=चार्ल्स) यूरोपका महान् राजा हुआ तो उसने यह हासत देखी। साथ ही उसने यह खतरा भी देखा कि बाहरसे देस-सुनकर आये लोगोंके द्वारा धर्मपर संदेहकी दृष्टि डालनेकी ओर प्रवृत्ति भी चुपके-चुपके बढ़ रही है। चार्लमानने इसके प्रतिकारके लिए मूर्ख-उजड़ साधुओंसे भरे ईसाई-मठोंमें पढ़े-लिखे साधुओंको बैठा बच्चोंकी शिक्षाका प्रबंध किया, और नये-नये मठ भी कायम किये। इन पाठशालाओंमें सिर्फ धर्म हीकी शिक्षा नहीं दी जाती थी, बल्कि, ज्यामिति, अकगणित, ज्योतिष, संगीत, साहित्य, व्याकरण, तर्क—इन "सात उदार कलाओं" की भी पढ़ाई होती थी। बढ़ते हुए बुद्धिवादको कुठित कर धर्मका अनुसरण करनेके ही लिए वहाँ तर्ककी पढ़ाई होती थी। चार्लमानका यह प्रयत्न

१. Charlemagne

उसी वक्त हो रहा था जब कि भारतके नालंदाकी कीर्ति सारी दुनियामें फैली हुई थी, और उसमें भी शार्लमानकी मूर्ति ही राजाओं और सामन्तोंने दिल खोलकर गाँव और घन दिया था। नालंदाके अतिरिक्त और भी विद्यापीठ तथा "गुरुकुल" थे जिनमें विद्या, विशेषकर दर्शनकी चर्चा होती थी। हमारे यहाँ हीकी तरह शार्लमान द्वारा स्थापित विद्यारोठोंमें भी ग्रन्थोंको कठस्थ तथा शास्त्रार्थ करना—विद्याध्ययनका मुख्य अंग था। यहाँ यह कहनेकी जरूरत नहीं कि भारतके इतने बड़े शिक्षा प्रयत्न क्यों निष्फल हुए, और वह क्यों फिर अन्धकारकी कालरात्रिमें चला गया—बस्तुतः भारतमें उस वक्त भी शिक्षाको सार्वजनिक करनेका प्रयत्न नहीं हुआ और न बाद ही, विद्या-प्रचार थोड़ेसे लोगों—शासकों और धर्माचार्यों—में ही सीमित रहा।

शार्लमानके मरनेके बाद यद्यपि उसके स्थापित मठों, विद्यापीठोंमें शिक्षिलता आ गई, तो भी ईसाई यूरोपकी छातीपर—स्पेनमें—इस्लाम काला साँप बनकर लोट रहा था, वह सिर्फ तलवार के बलपर ही अपने प्रभुत्वका विस्तार नहीं कर रहा था, बल्कि पुराने यूनान और पूरबके पुराने ज्ञान-भण्डारको अपनी देनेके साथ यूरोपके ज्ञान-पिपासुओंमें वितरित कर रहा था। ऐसी अवस्थामें ईसाई-धर्म अच्छी तरह समझता था कि उसकी रक्षा तभी हो सकती है जब वह भी अपनी मददके लिए विद्याके हथियारको अपनावे।

शार्लमानके इन मठोंय विद्यालयोंको स्कूल (=स्कूल, पीठ) कहा जाता था, और इनमें धर्म और दर्शन पढ़ानेवाले अध्यापकोंको स्कालास्तिक आचार्य, कहा जाता था। पीछे धर्मकी रक्षाके समर्थकके तौरपर जिस मिश्रित दर्शन (वाद-शास्त्र) को उन्होंने विकसित किया, उसका नाम भी स्कालास्तिक दर्शन पड़ गया। इस वाद-दर्शनका विकास ईसाई धर्माचार्यों-के उस प्रयत्नके असफल होनेका पक्का प्रमाण था जो कि बुद्धिवाद और

दर्शनकी ओर बढ़ती हुई रविको खाने लिए वह पशुबलसे गला चोटकर कर रहे थे। इस नये प्रयत्नोंसे उन्हें इतनी आशासीत सफलता हुई कि जिस समय (बारहवीं सदीके अन्तमें) नालदा, उक्तपुरी, विक्रमशिला, जगत्तला आदिके महान् विद्यापीठ भारतमें आगकी नजर किये जा रहे थे, उसी समय यूरोपमें आक्सफोर्ड, केम्ब्रिज, पेरिस, सोरबोन्, बोलोना, सलेर्नो आदिमे नये मठीय विश्वविद्यालय कायम किये जा रहे थे।

स्कोलास्तिक विद्वानोंमे जान स्काट्स एरिगेना (८१०-७७ ई०) सन्त अन्ते (ल्) म् (१०६३-११०९ ई०), रोसेलिन' (१०५१-११२१ ई०) अबेलाद (१०७९-११४२ ई०) ज्यादा प्रसिद्ध हैं।

१ - जान स्काट्स एरिगेना' (८१०-७७ ई०)

एरिगेना इंग्लैण्ड में पैदा हुआ था और स्कूलोंके प्रयत्नोंके पहिले फलोंमें था। उसे अरस्तूका वस्तुवादी दर्शन पसन्द था। उस वक्त यूनानी दार्शनिकोंके ग्रंथ सिर्फ एशियाई भाषाओंमें ही मिलते थे, लेकिन एरिगेना अरबी भाषासे ज़िलकुल अनभिज्ञ था। संभव है सुरियानी भाषा पढ़ने या सुरियानी ईसाई विद्वानोंकी संगतिका उसे अवसर मिला हो।

एरिगेनाके मुख्य सिद्धान्त थे, अद्वैत विज्ञानवाद और जगत्की अनादिता। यह दोनों ही सिद्धान्त ईसाई-धर्मके विरुद्ध थे, इसे यहाँ बतलानेकी आवश्यकता नहीं। एरिगेना अपनी पुस्तक "जगत्की वास्तविकता" में अपने सिद्धान्तोंके बारेमें लिखता है—“जगत्के अस्तित्व में आनेसे पहिले सभी चीजें पूर्ण-विज्ञानके भीतर मौजूब थीं, जहाँसे निकल-निकलकर उन्होंने अलग-अलग रूप धारण किये लेकिन जब ये रूप नष्ट हो जायेंगे तो वे फिर उसी पूर्ण-विज्ञानमें जाकर मिल जायेंगी, जहाँसे कि वह निकली थीं। इसमें संदेह नहीं यह वसुबंधु (४०० ई०) की “विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि” (विशंतिका) की इस कारिकाका भावार्थ है—

“(आलय विज्ञान रूपी समुद्रसे) बीची तरंगकी तरह उन (जगत् की बीजो) की उत्पत्ति कही गई है।”

एरिगेनाका पूर्ण-विज्ञान योगाचार (विज्ञानवाद) का आलय-विज्ञान है, जिसमे क्षणिकताके अटल नियमके अनुसार नाश-उत्पाद बीची-तरंगकी तरह होता रहता है। एरिगेनासे पहिले यह सिद्धान्त यूरोपके लिए अज्ञात था। हमने देखा है, पीछे रोश्दने भी इसी विज्ञानवादको अपनी व्याख्याके साथ लिया। धर्मान्विता-युगके दूसरे दार्शनिकोंकी भाँति एरिगेना भी धर्म और दर्शनका समन्वय करना चाहता था।

२-अमोरी और दाविद

एरिगेनाके विचार-बीज पश्चिमी यूरोपके मस्तिष्कमे पड़ जरूर गये, किन्तु उनका असर जल्दी दिखाई नहीं दिया। दसवी सदीमे अमोरी और उसका शगिर्द दाविद-दे-देनितो प्रसिद्ध दार्शनिक हुए। अमोरीके सिद्धान्त जिब्रोल् (१०२१-७० ई०) से मिलते हैं जो कि अभी तक पँदा न हुआ था। दाविद जगत् की उत्पत्ति मूल हेवला' (=प्रकृति) से मानता है। हेवला स्वयं शकल-सूरतसे रहित है, यह एरिगेनाके पूर्ण विज्ञानका ही शब्दान्तरसे व्याख्यान है, यद्यपि मूल प्रकृतिके रूपमे वह बाह्यार्थवाद—प्राकृतिक (=वास्तविक) दुनियाके बहुत करीब आ जाता है।

३-रोसेलिन् (१०५१-११२१ ई०)

दाविद और अमोरीके दर्शनने बाह्यार्थवाद (=प्राकृतिक जगत् की वास्तविकता) की ओर कदम बढ़ाया था। स्कालास्तिक डाक्टर रोसेलिन् ने उसके विरुद्ध नाम (=अ-रूप) बाद्' पर जोर दिया और कहा कि एक

१. “बीची-तरंग-न्यायेन लघुत्पत्तिस्तु कीर्तिता।”—त्रिंशिका (बसुबंशु)

२. Hyla.

३. Nominalism.

प्रकारकी सभी व्यक्तियों से जो समानताएँ (=सामान्य) पाई जाती हैं उनका अस्तित्व उन व्यक्तियोंसे बाहर नहीं है।

§ २. इस्लामिक दर्शन और ईसाई चर्च

रोश्दके ग्रंथोंका पठन-पाठन तथा पीछे उनके अनुवादकों की प्रगतिके बारेमें हम बतला चुके हैं। यह हो नहीं सकता था कि एरिगेना, अमोरी आदिके प्रयत्नके कारण पहिलेमे कान खड़े किये ईसाई धर्मके क्षेत्रपर उसका असर न पड़ता।

१ — क्रांतिस्कन सम्प्रदाय

रोश्दके दर्शनका सबसे ज्यादा प्रभाव ईसाइयोंके क्रांतिस्कन संप्रदायपर पड़ा। इस संप्रदायके संस्थापक—उस वक्त काफिर और पीछे सन्त—क्रांतिस् (११८२-१२२६ ई०) ने तेरहवीं सदीमें विलासितामे सरतक डूबे पोप और उसके महन्तोंके विरुद्ध बग़ावतका झंडा खड़ा किया था। क्रांतिस्-का जन्म असिसी (इटाली) में ११८२ ई० मे हुआ था। उसने विद्या पढ़नेके लिए तीव्र प्रतिभा ही नहीं पाई थी, बल्कि आसपासके दीन-हीनोंकी व्यथा समझने लायक हृदय भी पाया था। "सादा आचार और उच्च विचार"—उसका आदर्श था। महन्तोंकी शान-शौकत और दुराचारसे वह समझ रहा था कि ईसाई-धर्म रसातलको जानेवाला है, इसलिए उसने गरीबीकी जिन्दगी बितानेवाले शिक्षित साधुओंका एक गिरोह बनाया जिसे ही पीछे क्रांतिस्कन संप्रदाय कहा जाने लगा। क्रांतिस् जैसे विद्वानको ऐसी गरीबीकी जिन्दगी बिताते देख लोगोंका उधर आकर्षित होना स्वाभाविक ही था—खासकर उस वक्त के विचार-संघर्षके समयमें—और थोड़े ही समयमें क्रांतिस्के साधियोंकी संख्या पाँच हजार तक पहुँच गई।

(१) अलेक्जेंडर हेस—अलेक्जेंडर हेस (तेरहवीं सदी) क्रांतिस्कन संप्रदायका साधु था। इसने पेरिसमें शिक्षा पाई थी। हेसने अरस्तूके अति-

भौतिक-शास्त्र^१ पर विवरण लिखा था। अपने विवरणमें उसने सीना और गजालीके मतोंको बड़े सम्मानके साथ उद्धृत किया है; किन्तु उसी संबंधके रोशदेके विचारोंके उद्धृत नहीं करनेसे पता लगता है कि वह उससे परिचित न था।

(२) राजर बैंकन^२ (१२१४-९४ ई०)—(क) जीवनी—आक्सफोर्ड विश्वविद्यालय फ्रांसिस्कन संप्रदायका गढ़ था, और वहाँ रोशदेके दर्शनका बहुत सम्मान था। राजर बैंकन नालदा-विक्रमशिलाले ध्वस (१२०० ई०) के चढ़ ही सालोंके बाद इंग्लैण्डमें पैदा हुआ था। उसने पहिले आक्सफोर्डमें शिक्षा पाई थी, पीछे पेरिसमें जाकर डाक्टर की उपाधि प्राप्त की। वह लातीनी तो जानता ही था, साथ ही अरबी और यूनानीसे भी परिचित था। इन भाषाओंका जानना—खासकर अरबीका जानना—उस वक्तके विद्याभ्यासीके लिए बहुत जरूरी था। पेरिससे लौटनेपर वह साधु (फ्रांसिस्कन)^३ बना। यद्यपि उसके विचार मध्यकालीनतासे मुक्त न थे, तो भी उसने बेध, प्रयोग, तथा परीक्षणके तरीकोपर ज्यादा जोर दिया, पुस्तकों तथा शब्दप्रमाणपर निर्भर रहनेको ज्ञानके लिए बाधक बतलाया। वह स्वयं यंत्र और रसायन शास्त्रकी खोजमें समय लगाता था, जिसके लिए स्वार्थी पादरियोने लोगोमें मशहूर कर दिया कि वह जादूगर है। जादूगरीके अपराधमें उस वक्त यूरोपमें लाखों स्त्री-पुरुष जलाये जाते थे। खैर, राजर उससे तो बच गया, किन्तु उसके स्वतंत्र विचारोंको देखकर पादरी अलबहुत रहे थे, और जब इसकी खबर रोममें पोपको पहुँची, तो उसने भी इसके बारेमें कुछ करनेकी कोशिश की, किन्तु वह जब तक सफल नहीं हुआ जबतक कि १२७८ ई० में फ्रांसिस्कन संप्रदायका एक महंथ जेरोम डी-एसल् राजरका दुश्मन नहीं बन गया। राजर बैंकन नास्तिकता और जादूगरीके अपराधमें जेलमें डाल दिया गया। उसके दोस्तोंकी कोशिशसे वह जेलसे मुक्त हुआ और १२९४ ई० में आक्सफोर्डमें मरा। पादरियोने

१. Metaphysics. २. Roger Bacon. ३. Franciscan.

उसकी पुस्तकोंको आगमें जला दिया, इसलिए रॉजर बैकनकी कृतियोंसे लोगोंको ज्यादा फायदा नहीं हो सका ।

(ख) दार्शनिक विचार—सीना और रोश्दके दार्शनिक विचारोंसे रॉजर बहुत प्रभावित था । एक जगह वह लिखता है—

“इब्न-सीना पहला आदमी था, जिसने अरस्तूके दर्शनको दुनियामें प्रकाशित किया; लेकिन सबसे बड़ा दार्शनिक इब्न-रोश्द है, जो इब्न-सीनासे अकसर मतभेद प्रकट करता है । इब्न-रोश्दका दर्शन एक समय तक उपेक्षित रहा; किन्तु अब (तेरहवी सदीमें) दुनियाके करीब-करीब सारे दार्शनिक उसका लोहा मानते हैं । कारण यही है, कि अरस्तूके दर्शनकी उसने ठीक व्याख्या की है । यद्यपि कहीं-कहीं वह उसके विचारोंपर कटाक्ष भी करता है; किन्तु सिद्धान्ततः उसके विचारोंकी सत्यता उसे स्वीकृत है ।”

राजर दूसरे फ्रांसिस्कनोकी भाँति रोश्दका समर्थक था; और वह कर्ता-विज्ञान^१ को जीवसे अलग एक स्वतंत्र सत्ता मानता, तथा उसीका नाम ईश्वर बतलाता था^२—

“कर्ता-विज्ञान एक रूपमें ईश्वर है, और एक रूपमें फरिस्तों (=देवा-त्माओं) के तौरपर । (दोमिनिकन संप्रदायवाले कहते हैं, कि) कर्ता-विज्ञान नातिक-विज्ञान^३ (=जीव) की एक अवस्थाका नाम है; लेकिन यह ब्याल ठीक नहीं जान पड़ता । मनुष्यका नातिक-विज्ञान स्वयं ज्ञान प्राप्त करनेमें असमर्थ है, जबतक कि दैवी साधन उसके सहायक न हों । और वह सहायक किस तरह होते हैं । कर्ता-विज्ञानके द्वारा, जो कि मनुष्य तथा ईश्वरके बीच संबंध पैदा करानेवाला, और मनुष्यसे अलग स्वतःसत्तावान् एक अ-भौतिक द्रव्य है ।

१. मजल-क्रयाल (Creative Reason)

२. Ibn Roshd (Renan), pp. 154, 155.

३. Nautic nouse.

(३) **बन् स्कातस्**—राजर बेकनके बाद अरबी दर्शनका समर्थक दन् स्कातस् था। पहिले स्कातस् अक्विनाका अनुयायी था, किन्तु पीछे अक्विना के इस बातसे असहमत हो गया, कि ईश्वरका मनुष्यके कमौपर कोई अधिकार नहीं। अक्विना और स्कातस् के इस विवादकी प्रतिध्वनि सारे स्कौलास्तिक दर्शनमें मिलती है। तामस्के विरुद्ध स्कातस्की यह भी राय थी, कि मूलभूत (=प्रकृति) अनादि है, आकृति के उत्पन्न होनेसे प्रकृतिका उत्पन्न होना जरूरी नहीं है, क्योंकि प्रकृति आकृतिके बिना भी पाई जाती है। ईश्वरका सृष्टि करनेका यही मतलब है, कि प्रकृतिको आकृतिकी पोशाक पहना दे। स्कातस् रोश्दके अद्वैत-विज्ञानको माननेसे ही इल्कार नहीं करता था, बल्कि इस सिद्धान्तके प्रारम्भको मनुष्यताकी सीमाके भीतर रखना नहीं चाहता था। स्कातस्ने ही पहिले-पहिल रोश्दको उसके अद्वैतवादके कारण घोर नास्तिक घोषित किया, जिसको लेकर पीछे यूरोपमें रोश्दकी पैगबरीके अन्दर नास्तिकोका गिरोह कायम हो गया।

२ - दोमिनिकन्-सम्प्रदाय

जिम तरह ईसाइयोंका फ्रासिस्कन सम्प्रदाय रोश्द और इस्लामिक दर्शनका जबर्दस्त समर्थक था, उसी तरह दोमिनिकन् सम्प्रदाय उसका जबर्दस्त विरोधी था। इस सम्प्रदायका संस्थापक सन्त दोमिनिक^१ स्पेनके कैस्तिल नगरमें ११७० में पैदा हुआ था, और १२२१ ई० में मरा—गोया वह भारत के अन्तिम बौद्ध संघराज तथा विक्रमशिलाके प्रधानाचार्य शाक्य-श्रीमद्र (११२७-१२२५ ई०) का समकालीन था। फ्रासिस्कन सम्प्रदाय रोश्दके दर्शनका जबर्दस्त विरोधी था, यह बतला चुके हैं।

(१) **अल्बर्तस् मग्नस्** (११९३-१२८० ई०)—अल्बर्तस् मग्नस् उसी समय पैदा हुआ था, जब कि दिल्लीपर अभी हाल में तुर्की झंडा फहराने लगा था। वह उसी साल (१२२१ ई०) दोमिनिकन सम्प्रदायमें

^१ St. Dominic.

^२ Albertus Magnus.

साधु बना, जिस साल कि सन्त दोमिनिक मरा था; और फिर बोलोन् (फ्रांस) विश्वविद्यालयमें प्रोफेसर हुआ। अरबी दार्शनिकोंके खंडनमें इसने कितनी ही पुस्तकें लिखी थीं, तो भी वह इब्न-सीनाका प्रशंसक, और रोश्दका दुश्मक था। रोश्दका विरोधी तथा अरस्तूका ज़बर्दस्त समर्थक ताम्स् अक्विना इसीका शिष्य था। अल्बर्टस्ने स्वयं भी रॉजर बेकन और दन स्कॉटस्के रोश्द-समर्थक विचारोंका खंडन किया, तो भी वह ज्यादा एकान्तप्रिय था; और उसके कामको उसके शिष्य अक्विनाने पूरा किया।

(२) ताम्स् अक्विना' (१२२५-७४ ई०) (क) जीवनी—ताम्स् अक्विना इतलीके एक पुराने सामन्त वंशमें १२२५ ई० में (जिस साल कि नेपाल, तिब्बत, आदिकी खाक छानकर अपनी जन्मभूमि कश्मीर में शाक्य श्रीभद्रने शरीर छोड़ा) पैदा हुआ था। उसकी शिक्षा केसिनो और नेपत्स-मे हुई, मगर अन्तमें वह अल्बर्टस् मग्नस्की विद्याकी प्रसिद्धि सुन, बोलोव् विश्वविद्यालयमें अल्बर्टस्के शिष्योंमें सम्मिलित हो गया। विद्या समाप्त करनेके बाद पेरिस विश्वविद्यालयमें धर्म, दर्शन और तर्कशास्त्रका प्रोफेसर नियुक्त हुआ। १२७२ ई० में जब पोप ग्रेगरी दशमने रोमन^१ और यूनानी^२ चर्चमें मेल करानेके लिए एक परिषद बुलाई थी, तो ताम्स् अक्विनाने एक पुस्तक लिखकर परिषद्के सामने रखी थी, जिसमें यूनानी चर्चके दोष बतलाये थे। मेल तो नहीं हो सका, किन्तु इस पुस्तकके कारण अक्विनाका नाम बहुत मशहूर होगया। परिषद्के दो वर्ष बाद (१२७४ ई०) अक्विनाका देहान्त हो गया।

(ख) दार्शनिक विचार—अक्विना अपने समयमें रोश्द-विरोधी

१. Saint Thomas Aquinas.

२. रोमन कैथलिक (रोमवाले उद्धारवादी)

३. ग्रीक अर्थोडक्स (यूनानवाले सनातनी), जिसके अनुयायी पूर्वी यूरोपके स्लाव (रूस आदि) देशोंमें ब्याबा रहे हैं।

दोमिनिकन विचारकोंका अगुआ था। धर्ममें वह कितना कट्टर था, यह तो इसीसे मालूम है, कि गञ्जाली की भाँति विशालहृदयता दिखलाते हुए सारे ईसाई सम्प्रदायोंको मिलानेके काममें पोप ग्रेगरीके प्रयत्नके असफल होनेसे जिसे सबसे ख़ुशी हुई, वह अक्विना था। फ्रांसिस्कन यद्यपि रोश्दके दर्शनके समर्थक थे, किन्तु इसलिए नहीं कि वह प्रगतिशील विचारोका वाहक है, बल्कि इसलिए कि वह वस्तुवादसे ज्यादा अद्वैत-विज्ञानवाद^१ का समर्थक है। इसके विरुद्ध रोश्दका विरोधी अक्विना अपने गुरु अल्बर्टस्की भाँति वस्तुवादका समर्थक था। अक्विनाका गुरु अल्बर्टस् मन्स् पहिला आदमी था, जिसने अरस्तू के वस्तुवादी दर्शनकी ओर अपना ध्यान आकर्षित किया। मध्यकालकी गाढ़ गिरासे यूरोपको जगानेमें चगेज़के हमलेने मदद पहुँचाई। चगेज़की तलवारके साथ बारूद, कागज, कुतुबनुमा आदि व्यवहारकी बड़ी सहायक चीज़ोंने पहुँचकर भी इस प्रत्यक्ष दुनियाका मूल्य बढ़ा दिया था, इस प्रकार अक्विनाका इस ओर झुकाव सिर्फ आकस्मिक घटना न थी।

जान लेविस् (२) अक्विनाके बारेमें लिखता है^२—“उसने बिखरे हुए भिन्न-भिन्न विचारोको एकत्रित कर एक सम्बद्ध पूर्ण शरीरके रूपमें सगठित किया, और फिरसे आविष्कृत और प्रतिष्ठापित हुए अरस्तूके बौद्धिक दर्शनसे जोड़ दिया। (इस प्रकार) उसने जो सामाजिक, राजनीतिक, दार्शनिक रचना की, वह चार सौ वर्षों तक यूरोपीय सभ्यता का आधार रही, और तीन सौ साल तक यूरोपके अधिक भाग तथा लातीनी अमेरिकामें एक जबरदस्त—यद्यपि पतनोन्मुख—शक्ति बनी रही।

“(अक्विना द्वारा किया गया) ईसाई दर्शनका नया संस्करण अधिक सजीव, अधिक आशावादी, अधिक दुनियावादी, अधिक रचनात्मक था। ... यह अरस्तूका पुनरुज्जीवन था।

^१ बहुवत्-अक्स।

^२ Introduction to Philosophy by John Lewis, pp. 34-35, 39

अक्विना और मग्नस्की नई विचारधाराके प्रवाहित करनेमें कम कठिनाई नहीं हुई। पुराने ढर्रेके ईसाई विद्वान् अरस्तूके वस्तुवादी दर्शनका इस प्रकार स्वागत धर्म के लिए सतरेकी चीज समझते थे। लेकिन भौतिक परिस्थिति नये विचारोके अनुकूल थी, इसलिए अक्विनाकी जीत हुई। अक्विनाका प्रधान ग्रन्थ *सुम्मा थेबलोगीका* एक विश्वकोष है। अक्विनाका दर्शन अब भी रोमन कैथलिक सम्प्रदायका सर्वमान्य दर्शन है।

(१) **मन**—अक्विना सारे ज्ञानकी बुनियाद तजब (=अनुभव) को बतलाता था—“सभी चीजें जो बुद्धि में हैं, वह (कभी) इन्द्रियोंमें थी।” मन इन्द्रियोंके पाँच रीशनदानोसे रोशन है। कोई चीज स्वयं बुरी नहीं है, बल्कि, चीजोंके आधार बुरे होते हैं। इस प्रकार अक्विना इन्द्रियों, शरीरकी वेदनाओं, और साधारण मनुष्यके अनुभवोंको तुच्छ या हेय नहीं, बल्कि बड़े महत्वकी चीज समझता था।

(२) **शरीर**—मनुष्यको तभी हम जान सकते हैं जब कि हम सारे मनुष्यत्वको लेकर विचार करें। बिना शरीरके मनुष्य, मनुष्य नहीं है, उसी तरह जैसे कि मनके बिना वह मनुष्य नहीं। मनुष्य मनुष्य तभी है, जब मन और शरीरका योग हो।

भौतिक तत्व अ-मूर्त, कच्चे पदार्थ हैं जिनसे कि सारी चीजें बनी हैं। वही भौतिक तत्व भिन्न-भिन्न वास्तविकताओंके रूपमें संगठित किये जा सकते हैं, जीवन-चिन्तनवाला मानव इन्हीं वास्तविकताओंमेंसे एक है। भौतिक तत्वोंकी विशेषता यह है कि वह नये परिवर्तन, नये संगठन, नये गुणोंको अस्तित्वमें ला सकते हैं। अक्विना यहाँ अनजाने मार्क्सिय भौतिकवादकी ओर बहक गया है। यदि गुणात्मक परिवर्तन हो सकता है, तो भौतिक तत्व चेतनाको भी पैदा कर सकते हैं।

मनुष्यको अपना या अपनी चेतनाका ज्ञान पीछे होता है। वह क्या है, इसे भी पीछे जानता है। सबसे पहिले मनुष्य (अपनी इन्द्रियोंसे) वस्तुको

देखता है, और वह जानता है कि मैं "देख रहा हूँ", जिसका अर्थ है कि वह कोई चीज देख रहा है। यहाँ "है" मौजूद है, और मन बाहरी वस्तुके सिर्फ संस्कारोको नहीं बल्कि उसकी सत्ताको पूरी तौरपर जानता है। अपने या अपनी चेतनाके बारेमें मनुष्यका ज्ञान इसके बाद और इसके आधार पर होता है, इसलिए बाहरी वस्तुओसे इन्कार करना ज्ञानके आधारसे इन्कार करना है।

(२) द्वैतवाद—अक्विनाकी दुनिया दो भागोंमें विभक्त है—(१) रोज-बरोज हम जिस जगत्को इन्द्रियोसे देख रहे हैं, (२) और उसके—भीतर बसनेवाला मूलरूप (विज्ञान)। शुद्धतम और सर्वश्रेष्ठ विज्ञान ईश्वर है—यही अस्तुका दर्शन है। ईश्वरके अतिरिक्त कितने ही विशेष विज्ञान हैं, जिन्हें जीव कहा जाता है, और जो देव (=फरिश्ते), मनुष्य, आदिकी आत्माओके रूपमें छोटे-बड़े दर्जोंमें बंटे हैं। इन विज्ञानोंमें देवों, मनुष्योंके अतिरिक्त वह आत्मायें भी शामिल हैं, जो नक्षत्रोंका संचालन करती हैं।

अक्विनाकी सबसे बड़ी कोशिश थी, धर्म और दर्शनके समन्वय करनेकी। उसका कहना था, दर्शन और धर्म दोनोंके लिए अपना-अपना अलग कार्यक्षेत्र है, उन्हें एक दूसरेके काममें बाधा नहीं डालनी चाहिए। अगस्तिन् (रोशे भी) सारे ज्ञानको भगवानके प्रकाशकी देन मानता था, किन्तु अक्विना इन्द्रिय-प्रत्यक्षके महत्त्वको स्वीकार करता था।

अक्विना नवीन अस्तु-दर्शनके हिमायती दोमिनिकन साधु-सम्प्रदायसे संबध रखता था। फ्रांसिस्कन साधु उसका विरोध करते थे। उनके विद्वान् दन स्कातस् (१२६५-१३०८) और ओकम्बासी विलियम् (१३२४-१४०४ ई०) इस बातके विरोधी थे कि धर्म और दर्शनमें समन्वय किया जाये। दर्शन और पदार्थ ज्ञानके लिए एक बात सच्ची हो सकती है, किन्तु वही बात धर्मके अनुसार असत्य हो सकती है। सत्यका साक्षात्कार इन्द्रियो और अनुभवसे नहीं, बल्कि आत्मासे होता है। शिव (=अच्छा)

सत्यसे ऊपर है, और सिव वही है, जिसके लिए भगवान्‌का बँसा आदेश है । मनुष्यका कर्त्तव्य है, भगवान्‌की आज्ञाका पालन करना । बुरे समझने वाले कर्म भी अच्छे हो जाते हैं, यदि वह भगवान्‌की सेवाके लिए हों । चर्च या धर्म-सम्प्रदायके द्वारा ही हमें भगवान्‌का आदेश मिलता है, इसलिए धर्मके हिमायतियोंका कहना था, कि चर्च और उसका अध्ययन पोष पृथ्वीपर वही अधिकार रखते हैं, जो भगवान् ईसामसीह विश्व-पर ।

(३) रेमोंड मास्तिनी—अकिना के बाद रेमोंड मास्तिनी बोमिनिकनोंकी ओरसे विज्ञावाद और रोषदके विरोधका आरम्भ हुआ । इसने अपने काममें गजालीकी पुस्तकोंसे मदद ली; यद्यपि गजाली स्वयं सूफी अद्वैतवादी था, किन्तु उसके चूँचूके मुरब्बेमें क्या नहीं था ? मास्तिनी इस अन्दाजमें सबके बहुत करीब था, कि रोषदने अपने अद्वैत विज्ञान (बहुदत्-अकल) वादको जरस्तुसे नहीं अफलातूस लिया ।

(४) रेमोंड लिस्ली—(१२२४-१३१५ ई०)—इस्लामी जहादोंके जबाबमें प्रारंभ हुई ईसाई जहादोंकी बात हम कह चुके हैं । बारहवीं-तेरह-वीं सदियोंमें जहाँ बाहरी दुनियामें ये जहाद चल रहे थे, वहाँ भीतरी दुनियामें भी विचारात्मक जहाद चल रहे थे, जिसे कि लाखों स्त्री-पुरुषोंकी नास्तिक और जादूगर होने के एल्जाममें जलाये जानेके रूपमें देखते हैं । [हमें इसके लिए यूरोपवालोंको ताना देनेका हक नहीं है, क्योंकि वाण (६०० ई०) की तीव्र आलोचनासे लेकर बेंटिक (१८२९ ई०) के सती कानून तकमें धर्मके नामपर पागल करके जिन्दा जलाई जानेवाली स्त्रियोंकी तादाद गिनी जाये तो वह उससे कई गुना ज्यादा होती है]—कही रॉजर बैकनकी पुस्तकोंके जलाये जाने के रूपमें और कही दोमिनिकन और फ्रांसिस्कनके वाद-विवादके रूपमें । रेमोंड लिस्ली ऐसे ही समयमें इतालीके एक समृद्ध परिवारमें पैदा हुआ था । पहिले तो, उसका जीवन बहुत विलासिता-पूर्ण रहा, किन्तु यकायक उसने अपनेको सुधारा, और उसे धुन सवार हो गई, कि इस्लामको दुनियासे नेस्तनाबूद करना चाहिए । वह यूरोपके

सारे ईसाइयोंको सलीबी लड़ाइयोंमें शामिल देखना चाहता था। इसके लिए उसने १२८७ ई० में पोप होनोरियस् के दरबार में पहुँचकर अपने विचार रखे—इस्लामको खतम करनेके लिए एक भारी सेना तैयार की जाये, इस्लामी देशोंमें काम करने लायक विद्वानोंको तैयार करने के लिए विश्व-विद्यालय कायम किये जायें, और रोश्दकी पुस्तकोंको धर्म-विरोधी घोषित कर दिया जाये। वहाँ सफल न होनेपर उसने फ्रांस, इटाली, स्विट्जरलैंड आदिमें इसके लिए दौरा किया। १३११ ई० में ईसाइयोंकी एक बड़ी सभा विएना^१ (आस्ट्रिया) में हुई, वहाँ भी वह पहुँचा, किन्तु वहाँ भी असफल रहा। इसी निराशामें वह १३१५ ई० में मर भी गया। रेमोंद विद्वान् था, उसने रोश्द और दूसरे दार्शनिकोंकी पुस्तकोंको पढ़ा था, और कुछ लिखा भी था, इसलिए उसके इस्लाम-विरोधी विचार-बीज भरतीमें पड़े हुए समयकी प्रतीक्षा कर रहे थे।

§ ३. इस्लामी दर्शन और विश्वविद्यालय

१—पेरिस और सोरबोन्

फ्रांसिस्कन सम्प्रदायका कार्यक्षेत्र अपने गढ़ आक्सफोर्डसे इंग्लैंड भर हीमें सीमित था। पश्चिमी यूरोपमें इस्लामिक दर्शनका प्रचारकेन्द्र पेरिस था। पेरिसमें एक बड़ा सुभीता यह भी था, कि यहाँ स्पेनसे प्रवासित उन यहूदियोंकी एक काफी संख्या रहती थी, जिन्होंने रोश्द तथा दूसरे दार्शनिकोंके ग्रंथोंको अरबीसे अनुवाद करनेमें बहुत काम किया था। रोश्द-दर्शनके समर्थकों और विरोधियोंके यहाँ भी दो गिरोह थे। सोरबोन् विश्वविद्यालय रोश्द-विरोधियोंका गढ़ था, और पास ही पेरिस-विश्व-विद्यालय समर्थकोंका। पेरिसके कला (आर्ट)-विभागका प्रधानाध्यापक

१. Honerius IV (Giacomo Savelli).

२. Vienna.

सीकर बाबत (मू० १२८४ ई०) रोशदका जबर्दस्त हामी था। अपने इन विचारोंके लिए धर्म-बिरोधी होनेके अपराधमें उसे जेल भेज दिया गया, और ओर्बिओके^१ जेलमें उसकी मृत्यु हुई। अब भी पेरिसमें उसकी दी हुई अरबीकी दार्शनिक पुस्तकोंकी काफी संख्या है।

पेरिस विश्वविद्यालयके विरुद्ध सोरबोन् धर्मवादियोंका गड़ था— और शायद इसीलिए आज भी वह भाग (जो कि अब पेरिस नगरके भीतर आगया है) लातीनी मुहल्ला कहा जाता है। सोरबोन्पर पोपकी विशेष कृपा होनी ही चाहिए, और उसी परिमाणमें पेरिसपर कोप। सोरबोन्-वालोंकी कोशिशसे पोपने पेरिस विश्वविद्यालयके नाम १२१७ ई० में फर्मान निकाला कि ऐसे शास्त्रार्थ न किये जायें, जिनमें फसादका डर हो। वस्तुतः यह फर्मान अरबी दर्शन संबंधी वाद-विवादको रोकनेका एक बहाना मात्र था। पीछेके पोपोंने भी इस तरहके फर्मान जारी करके अरबी दर्शन अध्ययन-नाभ्यापनको ही धर्म-विरुद्ध ठहरा दिया। १२६९ ई० में सोरबोन्वालोंकी कोशिशसे एक धर्म-परिषद् बुलाई गई, जिसमें निम्न सिद्धान्तोंके मानने-वालोंपर नास्तिकताका फतवा दे दिया—

- (१) सभी आदमियोंमें एक ही विज्ञान है;
- (२) जगत् अनादि है;
- (३) मनुष्यका वश किसी बाबा आदम तक खतम नहीं हो जाता,
- (४) जीव शरीरके साथ नष्ट हो जाता है;
- (५) ईश्वर व्यक्तियोंका ज्ञान नहीं रखता;
- (६) बंदों (=आदमियों) के कर्मपर ईश्वरका कोई अधिकार नहीं;
- (७) ईश्वर नश्वर वस्तुको नित्य नहीं बना सकता।

यह सब कुछ होनेपर भी पेरिस-विश्वविद्यालयमें इस्लामिक दर्शनका अध्ययन बंद नहीं हुआ।

२ - पदुआ विश्वविद्यालय

यूरोपमें सिसली द्वीप और स्पेन इस्लामिक शासन-केन्द्र थे, इसलिए इनके ही रास्ते इस्लामिक विचारों (दर्शन) का भी यूरोपमें पहुँचना स्वाभाविक था। सिसली द्वीप इटालीके दक्षिणमें है, यहाँ से ही वे विचार इटालीमें पहुँचे, उनके स्पेनसे फ्रांस जानेकी बात हो चुकी है। इटालीमें भी पदुआके विद्यापीठने इस्लामिक दर्शनके अध्ययन द्वारा अपनी कीर्तिको सारे यूरोपमें फैला दिया।—खामकर रोश्द के दर्शनके अध्ययनके लिए तो यह विश्वविद्यालय सदियों तक प्रसिद्ध रहा। यहाँ रोश्दपर कितने ही विवरण और टीकाएँ लिखी गईं। तेरहवीं सदीसे रोश्दके दर्शनके अन्तिम आचार्य दे-क्रिमोनी (मृत्यु १६३१ ई०) तक यहाँ इस्लामिक दर्शन पढ़ाया जाता रहा। यहाँके इस्लामिक दर्शनके प्रोफेसरोंमें निम्न नाम बहुत प्रसिद्ध है—

पीतर-द-बानो

जीन दे-जॉर्दन

फ्रा अरबानो

पाल दी-वेनिस्—(मृत्यु १४२९ ई०)

गाइतनो—(मृत्यु १४६५ ई०)

इलियास् मदीजू—(१४७७ ई०)

बेरोना

ज्याबीला—(१५६४-८९ ई०)

पदेसियो

सीजर क्रिमोनी (मृ० १६३१ ई०)

सोलहवीं सदीमें इब्न-रोश्दकी पुस्तकोंके नये लातीनी अनुवाद हुए, इस काममें पदुआका खास हाथ रहा। इन अनुवादकोंमें पदुआका प्रोफेसर बेरोना भी था, जिसने कुछ पुस्तकोंका अनुवाद सीधे यूनानीसे किया था।

पदेसियोंके व्याख्यानोंके कितने ही पुराने नोट अब भी पेटुआके पुस्तकालयमें मौजूब हैं।

[क्रिमोनी]—आबीलाका आगिई सीडर क्रिमोनी इस्लामिक दर्शनका अन्तिम ही नहीं, बल्कि वह बहुत योग्य प्रोफेसर भी था। इसके लेक्चरोंके भी कितने ही नोट उत्तरी इटालीके अनेक पुस्तकालयोंमें मिलते हैं। आबीलाकी भाँति इसका भी मत था, कि ग्रह नक्षत्रोंकी गतिके सिवा ईश्वरके अस्तित्वका कोई सबूत नहीं। रोषदकी भाँति यह भी मानता था, कि ईश्वरको सिर्फ अपना ज्ञान है, उसे व्यक्तियोंका ज्ञान नहीं है। मनुष्योंमें सोचनेकी शक्ति कर्त्ता-विज्ञानसे आती है। यह ऐसे विचार थे, जिन्हें ईसाई-धर्म नास्तिकता कहता था। क्रिमोनी उनसे बचनेकी कोशिश कैसे करता था, इसका उदाहरण लीजिए—“इस पुस्तकमें मैं यह कहना नहीं चाहता, कि जीवके बारेमें हमारा क्या विश्वास होना चाहिए। यहाँ मैं सिर्फ यह बतलाना चाहता हूँ, कि जीवके बारेमें अरस्तूके क्या विचार थे। यह स्मरण रहे कि दर्शनकी आलोचना मेरा काम नहीं है, इस कामको सन्त तामस आदिने अच्छी तरह पूरा किया है।” लेकिन इसपर भी ३ जूलाई १६१९ ई० को उसके नाम पटुआके सरकारी अफसरका हुक्म-नामा आया—“लेटरन कौंसिल सारे प्रोफेसरोंको सजग करती है, कि दर्शनके जो सिद्धान्त धर्मके खिलाफ हैं, (पढ़ाते वक्त) उनका खंडन भी वह करते जायें; और जब किसी विषयका उद्धरण देने लगे तो इस बातका ख्याल रखें, कि विद्यार्थियोंपर उसका बुरा असर न पड़े। चूँकि आप इस आज्ञाका ख्याल नहीं रखते, इसलिए मेरा क़र्ब है, कि मैं बार-बार आपका ध्यान इधर आकर्षित करता रहूँ।” क्रिमोनीने इसके उत्तरमें एक लंबा पत्र लिखा—“मुझे विश्वविद्यालयकी ओरसे सिर्फ इसलिए बेतन मिलता है, कि मैं अरस्तूके दर्शनकी शिक्षा दूँ। यदि विश्वविद्यालय इस कामकी जगह कोई दूसरा काम लेना चाहता है, तो मैं त्यागपत्र देनेके लिए तैयार

१. रोषदके “किताबुन्” नक्स की व्याख्याकी भूमिका।

हैं, वह स्वतंत्र है किसी दूसरेको उस कामपर लगाए। मैं तो जबतक प्रोफेसरके पदपर रहूँगा, अपने पद-कर्तव्यके विरुद्ध कोई काम नहीं कर सकता।”

क्रिमोनीकी मृत्यु (१६३१ ई०) के साथ इस्लामिक दर्शनका ही पठन-पाठन खतम नहीं होता, बल्कि पुरानी दुनिया ही बदल जाती है। क्रिमोनीके बाद लसीतो (मृत्यु १६५६ ई०) प्रोफेसर हुआ, जिसपर नवीन दर्शनका प्रभाव दिखाई देने लगता है। उसके बाद बेगार्द प्राचीन यूनानी दर्शनकी पढ़ाई करता है। १७०० ई० में फार्दलाके साथ पटुआमें पुराना सिल-सिला टूट जाता है, और वहाँ प्राचीन दर्शनकी जगह दे-कार्तका दर्शन पाठ्य-पुस्तकोंमें दाखिल होता है।

§ ४. इस्लामी दर्शन का यूरोप में अन्त

इन स्कातसूने किस तरह रोश्दकी शिक्षाको मनुष्यतासे गिरी हुई बतलाया, यह हम कह चुके हैं। इसकी वजहसे रोश्द जहाँ धार्मिक क्षेत्रमें बदनाम हुआ, वहाँ हर तरहकी स्वतंत्रताके चाहनेवाले लोग—खासकर बुद्धिस्वातंत्र्यवादी—रोश्दके झंडेके नीचे खड़े होने लगे, और रोश्दके नामपर जगह-जगह दल बनने लगे। इन्हीं दलोंमेंसे एक उन लोगोंका था, जिन्होंने अपना नाम “स्वतंत्रताके पुत्र” रखा था। ये लोग विश्वको ही ईश्वर मानते थे, और विश्वकी चीजोंको उसका अंश। ईसाई चर्चके न्यायालयोंसे इनको आगमें जलानेकी सजा होती थी और ये लोग खुशी-खुशी आगमें गिरकर जान दे देते थे। “स्वतंत्रताके पुत्रों” में बहुत-सी स्त्रियाँ भी शामिल थीं, उन्होंने भी अग्निपरीक्षा पाम की।

पादरी लोग इस अधार्मिकताके जिम्मेवार फेडरिक और इब्नरोश्दको ठहराते थे। तो भी इस विरोधसे रोश्दके दर्शन—अथवा पुराने दर्शन—का कुछ नहीं बिगड़ा।

चौदहवीं सदीमें तुर्कोंने बिजन्तीनके ईसाई राज्यपर आक्रमण कर अधिकार जमाना शुरू किया। हर ऐसे युद्ध—राजनीतिक असाति—में

लोगोंका तितर-बितर होना जरूरी है। कुस्तुन्तुनिया (आजका इस्ताबूल) का नाम उस वक्त बिजन्तीन था, और प्राचीन रोमन सल्तनतके उत्तराधिकारी होनेसे उसका जहाँ सम्मान ज्यादा था, वहाँ वह विद्या और संस्कृतिका एक बड़ा केन्द्र भी था। ईसाई धर्मके दो सम्प्रदायों—उदार (=कैथलिक) और सनातनी (=आर्थोडॉक्स)—में सनातनी चर्चका पेत्रियाक (=महापितर या धर्मराज) यही रहता था। जिस तरह कैथलिक चर्चकी धर्मभाषा लातीनी थी, उसी तरह पूर्वी सनातनी चर्चकी धर्मभाषा यूनानी थी। तुर्कोंके इस आक्रमणके समय बहसि भागनेवालोंमें कितने ही यूनानी साहित्यके पंडित भी थे। वे बहुमूल्य प्राचीन यूनानी पुस्तकोंके साथ पूर्व से भागकर इटालीमें आ बसे। इन पुस्तकोंको देखकर वहाँ पंडितोंकी आँखें खुल गईं; यदि जैसे मानो तिब्बती चीनी अनुबाचों-दर-अनुबाचोंके सहारे पढ़ते रहनेवाले भारतीय विद्वानोंके हाथमें जलमकी "योगचर्या भूमि" बसुबंसुकी "बादविधि" विष्णुभक्तका "प्रमादकमुष्णय", धर्मकीर्तिका "प्रमाणवार्त्तिक" और "प्रमाणविनिश्चय" मूल संस्कृतमें मिल जायें। अब लोगोंको क्या जरूरत थी, कि वे मूल यूनानी पुस्तकोंको छोड़ यूनानी न जाननेवाले लेखकोंकी टीकाओं और संक्षेपोंकी मददसे उन्हें पढ़नेकी कोशिश करें।

पिदारक (१३०४-७४ ई०)—रेमोंड लिली (१२२४-१३१५) ने इस्लाम को उखाड़ फेंकनेकी बहुत कोशिश की थी, किन्तु वह उसमें सफल नहीं हुआ, तो भी उसकी बसीयतके एक हिस्से—यूरोपसे इस्लामिक दर्शनके अध्ययनाध्यापनको उत्तम करने—की पूर्तिकेलिए तत्कालीनमें पिदारकका जन्म हुआ। आपने उसे बकिल बनाना चाहा था, किन्तु उसका उसमें दिल नहीं लगा, और अन्तमें वह पैदुगामें आगया। पिदारक लातीनी और यूनानी भाषाओंका पंडित था, दर्शन और आचार-शास्त्रपर उसकी पुस्तके

१. मूल संस्कृत पुस्तक मूल तिब्बतमें मिली है।

२. तिब्बत और नेपालमें मिली, और इसे मैंने सम्पादित भी कर दिया है।

आज भी मौजूद हैं। “जहादवाद” ने यूरोपके दिमागपर कितना जहरीला असर किया था, यह पिदारकके इस विचारसे मालूम होगा : अरबोंने कला और विद्याकी कोई सेवा न की, उन्होंने यूनानी संस्कृति और कलाकी कुछ बातोंको कायम जरूर रखा। पिदारक कहता था कि जब यूनानी संस्कृति और विद्याकी मूल वस्तुएँ हमें प्राप्त हो गई हैं, तो हमें अरबोंकी जूठी पसल चाटनेसे क्या मतलब। अरबोंसे उसे कितनी चिढ़ थी, यह उसके एक पत्रसे पता लगेगा, जिसे उसने अपने एक मित्रको लिखा था—“मैं तुमसे इस कृपाकी आशा रखता हूँ, कि तुम अरबोंको इस तरह भुला दोगे, जैसे ससारमें उनका अस्तित्व कभी था ही नहीं। मुझे इस जातिकी जातिसे घृणा है। यह भलीभाँति याद रखे, कि यूनानने दार्शनिक, वैद्य, कवि और वक्ता पैदा किये। दुनियाकी वह कौनसी विद्या है, जिसपर यूनानी विद्वानोंकी पुस्तकें न मौजूद हो। लेकिन अरबोंके पास क्या है?—सिर्फ दूसरोंकी बची-खुँची पूँजी। मैं उनके यहाँके वैद्यों, दार्शनिकों, कवियोंसे भली प्रकार परिचित हूँ, और यह मेरा विश्वास है, कि अरब कौमसे कभी भलाईकी उम्मीद नहीं की जा सकती। . . . तुम ही बताओ, यूनानी भाषाके वक्ता देमस्थनीजके बाद सिसरो, यूनानी कवि होमरके बाद वर्जिल, यूनानी ऐतिहासिक हेरोडोटस् के बाद तीतस् लेवीका जन्म दुनियामे कहा हुआ ? . . . हमारी जाति के काम बाज बानोमे दुनियाकी सभी जातियोंके कारनामोंसे बढ-चढकर है। यह क्या बेवकूफी है, कि अपनेको अरबोंसे भी हीन समझते हो। यह क्या पागलपन है, कि अपने कारनामोंको भुलाकर अरबोंकी स्तुति—प्रशंसा—के नशेमें डूब गये हो। इतालीकी बुद्धि और प्रतिभा ! क्या तू कभी गाढ निद्रासे नहीं जागेगी ?”

पिदारकके बाद “इतालीकी प्रतिभा” जगी, और यूनानी दर्शनके विद्वानोंने—जो कि पूरबसे भाग-भागकर आये थे—जगह-जगह ऐसे विद्यालय स्थापित किये, जिनमे यूनानी साहित्य और दर्शनकी शिक्षा सीधे यूनानी पुस्तकोंसे दी जाती थी। आरम्भके यूनानी अध्यापकोंमें गाजा

(मृ० १४७८ ई०) जार्ज वे-जेपरियर (मृत्यु १४८४ ई०) जार्ज स्कोला-रियस् ज्ञाया प्रसिद्ध हैं।

४ नवम्बर सन् १४९७ ई० की तारीख पदुवा और इतालीके इति-हासमें अपना "बात" महत्त्व रखती है। इसी दिन प्रोफेसर ल्युनियस्ने पदुवाके विश्वविद्यालय-भवनमें अरस्तूके दर्शनको उस भाषा द्वारा पढ़ाया, जिसमें बठारह सौ साल पहिले बुद्ध अरस्तू अपनेमें पढ़ाया करता था। प्राचीनता-पंडित्योंको कर्ब हुआ कि उन्होंने कालकी सुईको पीछे लौटा दिया, किन्तु वह उनके बसकी बात नहीं थी, इसे इतिहासने आगे सगमित किया।

४ नवम्बर १४९७ ई० के बाद भी रोश्दका पठन-पाठन पदुवामें भी जारी रहा यह बतला चुके हैं। सत्रहवीं सदीमें जेसुइत-पंडित्योंने रोश्दपर भी हमला शुरू किया, किन्तु सबसे जबर्दस्त हमला जो चुपचाप हो रहा था; वह था साइंसकी ओरसे, गेलिलियोकी दूरबीन, न्यूटनके गुरुत्वाकर्षण और आपके इंजनके रूपमें।

३
यूरोपीय
दर्शन

३. यूरोपीय दर्शन

सत्रहवीं सदीके दार्शनिक

(विचार-स्वातंत्र्यका प्रवाह)

[लियोनार्दो दा-विन्ची^१ (१४५२-१५१९)]—नवीन यूरोपके स्वतंत्र-विचारक और कलाकारका एक नमूना या दा-विन्ची; जिसकी कला (चित्र) में ही नहीं, लेखोंमें भी नवयुगकी ध्वनि थी, किन्तु वह अपने ग्रंथोंको उस वस्तु प्रकाशित कर पोप और धर्माचार्योंके कोपका भाजन नहीं बनना चाहता था, इसलिए उसके वैज्ञानिक ग्रन्थ उस वस्तु प्रकाशमें नहीं आये।

१४५५ ई० में छापेका आविष्कार ज्ञानके प्रचारमें बड़ा सहायक साबित हुआ, निश्चय ही छापेके बिना पुस्तकों द्वारा ज्ञानका प्रचार उतनी शीघ्रतासे न होता, जितना कि वह हुआ। पोप-पुरोहित परिश्रमसे देरमें लिखी दो-चार कापियोंको जलवा सकते, किन्तु छापेने सैकड़ों हजारों कापियोंको तैयार कर उनके प्रयत्नको बहुत हद तक असफल कर दिया।

पन्द्रहवीं-सोलहवीं सदियाँ हमारे यहाँ सन्तों और सूफियोंको पैदा कर दुनियाकी तुच्छता—अतएव दुनियाकी समस्याओंको भुलाने—का प्रचार कर रही थीं; लेकिन इसी समय यूरोपमें बुद्धिको धर्म और रुढ़ियोंसे स्वतंत्र

१. Leonardo da Vinci.

करनेका प्रयत्न बहुत जोखिम उठाकर हो रहा था। लारेंडोवाला (१४०८-५७ ई०) ने खुलकर शब्दोंके धनी धर्म-रुढ़िके हिमायती दार्शनिकोंपर प्रहार किया। उसका कहना था, शब्दोंके दिमागी तर्कोंको छोड़ो और सत्यकी खोजके लिए वस्तुओंके पास जाओ। कोलम्बस (१४४७-१५०६), वास्को-दा-गामा (१४६९-१५२४) ने अमेरिका और भारतके रास्ते खोले। परासेल्सस् (१४९३-१५४१) और फ्रान् हेल्मोन्ट (१५७७-१६४४) ने पुस्तक पत्रेकी गुलामीको छोड़ प्रकृतिके अध्ययनपर जोर दिया। उस वक्तके विश्वविद्यालय धर्मकी मुट्ठीमें थे, और साइंस-संबंधी गवेषणाके-लिए वहाँ कोई स्थान न था, इसीलिए साइंसकी खोजोंके लिए स्वतंत्र संस्थाएँ स्थापित करनी पड़ी। लेलेसिओ (१५७७-१६४४) ने ऐसी गवेषणाओंके लिए नेपल्समें पहिली रसायनशाला खोली। १५४३ में वेसालियस् (१५१५-६४ ई०) ने शरीरशास्त्रपर साइंस सम्मत ढंगसे पहिली पुस्तक लिखी, इसमें उसने कल्पनाकी जगह हर बातको शरीर देखकर लिखनेकी कोशिश की। धर्म बहुत परेशानीमें पड़ा हुआ था, वह मृत्युके डरसे साइंसकी प्रगतिको रोकना चाहता था। १५३३ ई० में सर्वेत्स् और १६०० ई० में ग्योर्दिनो ब्रूनो आगमें जलाकर साइंसके शहीद बनाये गये। यह वह समय था, जब कि भारतमें अकबर उदारतापूर्वक साइंसवेत्ताओंके खूनके प्यासे इन ईसाई पुरोहितों और दूसरे धर्मियोंके साथ समानताका बर्ताव करते हुए सबकी धार्मिक शिक्षाओंको सुनता तथा एक नये धर्म द्वारा उनके समन्वय करनेके प्रयत्नमें लगा हुआ था। सोलहवीं सदीके पोषी-विरोधी प्रयोग-हिमायती विद्वानोंमें "मोंताग्" (१५५३-१५९२), तायचो ब्राहे (१५४६-१६०१) के, सांशेज' (१५६२-१६३२) के नाम खास तौरसे उल्लेखनीय हैं।

पन्द्रहवीं सदीके विचार-स्वातंत्र्य और सोलहवीं सदीके भौगोलिक, खगोलिक आविष्कारोंने कूप-मडकताके दूर करनेमें बहुत मदद की, और

इस प्रकार सत्रहवीं सदीके यूरोपमें कुछ खुली हवा सी आने लगी थी। इस वक्तके दार्शनिकोंकी विचारधारा दो प्रकारकी देखी जाती है। (१) कुछका कहना था, कि इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, और तजर्बा (प्रयोग) ही ज्ञानका एक-मात्र आधार है, इन्हें प्रयोगवादी कहते हैं। बैकन, हाब्स, लॉक, बर्कले, ह्यूम, प्रयोगवादी दार्शनिक थे; (२) दूसरे दार्शनिक ज्ञानको इन्द्रिय या प्रयोगगम्य नहीं बुद्धिगम्य मानते थे। इन्हें बुद्धिवादी कहा जाता है; द-कार्त, स्पिनोझा, लाइब्निट्ज, इस प्रकारके दार्शनिक थे।

§ १. प्रयोगवाद'

प्रयोगवाद प्रयोग या तजर्बेको ज्ञानका साधन बतलाता है, किन्तु प्रयोगके जरिए जिस सच्चाईको वह सिद्ध करता है, वह केवल भौतिक तत्त्व, केवल विज्ञानतत्त्व—अर्थात् अद्वैत भी हो सकता है—अथवा भौतिक और विज्ञान दोनों तत्त्वोंको माननेवाला द्वैतवाद भी। हॉब्स-टोलेण्ड, अद्वैती-भौतिकवादी थे, स्पिनोझा अद्वैती-विज्ञानवादी; और बैकन, द-कार्त, 'लीब्निट्ज' द्वैतवादी थे।

१ - अद्वैत-भौतिकवाद

(१) हॉब्स (१५८८-१६७९ ई०) टामस हॉब्सने अध्ययन आक्सफोर्डमें किया। पेरिसमें उसका परिचय देकार्तसे हुआ। जो देश उद्योगधंधे और पूँजीवादका बानी बनने जा रहा था, यह जरूरी था, कि उसका नंबर स्वतंत्र-विचारकोमे भी पहिला हो; इसलिए सत्रहवीं सदीके आरंभमें फ्रांसिस बैकन (१५६१-१६२६) का विचार-स्वातंत्र्यका प्रचार और मध्ययुगीनताका विरोध करना; तथा हॉब्स, लॉक" जैसे दार्शनिकोंका

१. Empiricism.

२. Descartes.

३. Leibnitz.

४. Locke.

उसे आगे बढ़ाना, कोई आकस्मिक घटना न थी। वैज्ञानिक दार्शनिक विचारोंमें प्रगतिशील था, किन्तु यह ज़रूरी नहीं है, कि दार्शनिक प्रगतिशीलता राजनीतिमें भी वही स्थान रखे। जब इंग्लैंडमें सामन्तवादके खिलाफ क्रामबेलके नेतृत्वमें बनसाने क्रान्तिका झंडा उठाया, तो हॉब्स अन्ति-विरोधियोंके दलमें था। ३० जनवरी १६४९ को साहजिकी समकालीन राजा चार्ल्सका शिरच्छेदकर जनतामें सामन्तवादियोंपर विजय पाई। हॉब्स जैसे कितने ही व्यक्ति उससे अन्तुष्ट नहीं हुए। नवम्बर १६५१ में हॉब्स फ्रांस भाग गया, लेकिन उसे यह सबझनेमें देर न लगी, कि गुजरा जमाना नहीं लौट सकता, और उसी साल लौटकर उसने अधिनायक ओलि-वर क्रामबेल (१५९९-१६५८) से समझौता कर लिया।

हॉब्स लोकोत्तरवादका विरोधी था। उसके अनुसार दर्शन कारणोंसे कार्य और कार्यसे कारणके ज्ञानको बतलाता है। हम इन्द्रियोंके साक्षात्कार द्वारा वस्तुका ज्ञान (-सिद्धान्त) प्राप्त कर सकते हैं; या इस प्रकारके सिद्धान्तसे वस्तुके ज्ञानको भी पा सकते हैं।

दर्शन गति और क्रियाका विज्ञान है, ये गति-ज्ञान प्राकृतिक पिंडोंके भी हो सकते हैं, राजनीतिक पिंडोंके भी। मनुष्यका स्वभाव, मानसिक जगत्, राज्य, प्राकृतिक घटनाएँ उन्हीं गतियोंके परिणाम हैं।

ज्ञानका उद्गम इन्द्रियोंकी वेदना (=प्रत्यक्ष) है, और वेदना मस्तिष्क या किसी इसी तरहके आभ्यन्तरिक तत्त्वमें गतिके सिवा और कुछ नहीं है। जिसे हम मन कहते हैं, वह मस्तिष्क या सिरके भीतर मौजूद इसी तरहके किसी प्रकारके भौतिक पदार्थकी गतिमात्र है। विचार या प्रतिबिम्ब, मस्तिष्क और हृदयकी गतियाँ—अर्थात् भौतिक पदार्थोंकी गतियाँ—हैं। भौतिक तत्त्व और गति ये मूलतत्त्व हैं, वे जगत्की हर एक वस्तु—जड़, चेतन सभी—की व्याख्या करनेके लिए पर्याप्त हैं।

हॉब्सने ईश्वरके अस्तित्वका साफ तौरसे इन्कार नहीं किया, उसका कहना था कि मनुष्य "ईश्वरके बारेमें कुछ नहीं जान सकता।"

अच्छा, बुरा—पाप, पुण्य—हॉम्सके लिए सापेक्ष बातें हैं, कोई पर-
मार्थतः न अच्छा है न परमार्थतः बुरा।

हॉम्स अरस्तूकी भाँति मनुष्यको सामाजिक प्राणी नहीं, बल्कि “मानव
मेड़िया” कहता था। मनुष्य हमेशा घन, मान, प्रभुता, या शक्तिकी प्रति-
बोधितामें रहता है; उसका मुकाब अधिकके लोभ तथा द्वेष और युद्धकी
ओर होता है। जब उसके रास्ते में दूसरा प्रतियोगी आता है, तो फिर उसे
मार डालने, अधीन बना लेने, या भगा देनेकी कोशिश करता है।

(२) टोलेड (१६७०-१७२१ ई०)—हॉम्सकी भाँति उसका देश-
भाई टोलेड भी भौतिकवादका हामी, तथा बर्कलेके विज्ञानवादका विरोधी
था। भौतिक तत्त्व गतिशून्य नहीं बल्कि सक्रिय द्रव्य या शक्ति हैं। भौतिक
तत्त्व शक्ति है, और गति, जीवन, मन, सब इसी शक्तिकी क्रियाएँ हैं।
चिन्तन उसी तरह मस्तिष्ककी क्रिया है, जिस तरह स्वाद जिह्वाका।

२ - अद्वैत-विज्ञानवाद

स्पिनोजा (१६३२-७७ ई०)—बाह्य दे-स्पिनोजा हालैंडमें एक
धनी यहूदी परिवारमें पैदा हुआ था। उसने पहिले इब्रानी साहित्यका
अध्ययन किया, पीछे फ्रेंच दार्शनिक द-कार्तके ग्रंथोंको पढ़कर उसकी प्रवृत्ति
स्वतंत्र दार्शनिक चिन्तनकी ओर हुई। उसके धर्मविरोधी विचारोंसे उसके
सबर्मी नाराज हो गये और उन्होंने १६५६ ई० में उसे अपने धर्म-मन्दिरसे
निकाल बाहर किया, जिससे स्पिनोजाको अम्स्टर्डम् छोड़नेपर बाध्य होना
पड़ा। जहाँ-तहाँ घूँके आते अन्तमें १६६९ में (औरंगजेबके शासनारम्भ
कालमें) वह हागमें जाकर बस गया, जहाँ उसकी जीविकाका जरिया चर्मके
पत्थरोंको बिसना था। सताब्दियों तक स्पिनोजाको नास्तिक समझा जाता
था, और ईसाई, यहूदी दोनों उससे घृणा करनेमें होड़ लगाये हुए थे।

स्पिनोजा पहिला दार्शनिक था, जिसने मध्यकालीन लोकोत्तरवाद तथा
धर्म-रुढ़िवादको साफ़ शब्दोंमें खंडन करते हुए बुद्धिवाद और प्रकृतिवादका
जबरदस्त समर्थन किया : हर तरहके शास्त्र या धर्म-ग्रंथके प्रमाणसे बुद्धि

ज्यादा विश्वसनीय प्रमाण है। धर्मग्रंथोंको भी सच्चा साबित होनेके लिए उसी तरह बुद्धिकी कसौटीपर ठीक उतरना होगा, जिस तरह कि दूसरे ऐतिहासिक लेखों या ग्रंथोंको करना पड़ता है। बुद्धिका काम है यह जानना कि, भिन्न-भिन्न वस्तुओंमें आपसका क्या संबंध है। प्राकृतिक घटनाएँ परस्पर संबद्ध हैं। यदि उनकी व्याख्याके लिए प्रकृतिसे परे की किसी लोकोत्तर चीज़को लाते हैं, तो वस्तुओंका वह आन्तरिक संबंध विच्छिन्न हो जाता है, और सत्य तक पहुँचनेके लिए जो एक जरिया हमारे पास था, उसे ही हम खो देते हैं। इस तरह बुद्धिवाद और प्रकृतिवाद (=भौतिक-वादी प्रयोगवाद) दोनोंका हम स्पिनोजाके दर्शनमें समिश्रण पाते हैं। लेकिन स्पिनोजाके प्रकृति (=भौतिक)-वाद और हॉम्सके भौतिकवादमें अन्तर है। हॉम्स शुद्ध भौतिकवादी था। वह सबकी व्याख्या भौतिक तत्वों और उसकी शक्ति या गतिसे करता था; किन्तु इसके विरुद्ध स्पिनोजा स्तोइको या ब्रह्म-जगत्-अद्वैतवादी वेदान्तियोंकी भाँति “यह सब ईश्वर (=ब्रह्म) है, और ईश्वर (=ब्रह्म) यह है।” इस तरह उसका जोर भौतिकतत्त्वपर नहीं बल्कि आत्मतत्त्वपर था।

(परमतत्त्व) — एक सान्त वस्तु अपनी सत्ताके लिए दूसरे अनगिनित तत्त्वोपर निर्भर है, और इन आधारभूत तत्त्वोंमेंसे भी प्रत्येक दूसरे अनगिनित तत्त्वोपर निर्भर है। इस तरह एकका आधार दूसरा, दूसरेका आधार तीसरा .. मानते जानेपर हम किसी निश्चयपर नहीं पहुँच सकते। कोई ऐसा तत्त्व होना चाहिए, जो स्वयंसिद्ध, स्वयं अपना आधार हो, जो सभी आधेयों, घटनाओंको अवलम्ब दे। लेकिन, ऐसे स्वतः सिद्ध तत्त्वके ढूँढनेके लिए हमें प्रकृतिसे परे किसी श्रष्टाकी जरूरत नहीं। प्रकृति या सृष्टि स्वयं इस काम तथा ईश्वरकी आवश्यकताको पूरी करती है। इस तरह प्रकृति या ईश्वर स्वयं सर्वमय, अनन्त और पूर्ण है, इससे परे कुछ नहीं है, न कोई लोकोत्तर तत्त्व है। प्रकृति भी गतिमय नहीं बल्कि सक्रिय परिवर्तनशील है—सभी तरहकी शक्तियाँ वही है। हर एक अंतिम शक्ति, ईश्वरका गुण है। मनुष्य इन गुणों से सिर्फ़ दो गुणोंको जानता है—विस्तार

(—परिमाण) और चिन्तन; और यही दोनों हैं भौतिक और मानसिक शक्तियाँ। सभी भौतिक पिंड और भौतिक बटनाएँ विस्तार-गुणकी भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं, और सभी मन तथा मानसिक अनुभव चिन्तन गुणकी। चूँकि, विस्तार और चिन्तन दोनों एक परमतत्त्वके गुण हैं—इस लिए भौतिक मानसिक पदार्थोंके संबंधमें कोई कठिनाई नहीं है। जितनी सान्त् स्थितियाँ हमें दृष्टिगोचर होती हैं, वह भ्रम या माया नहीं बल्कि वास्तविक हैं—उस वस्तु जब कि वह घटित हो रही हैं, और उस वस्तु भी जब कि वह लुप्त होती हैं, तब भी उनका अत्यन्तभाव नहीं होता, क्योंकि वह एक परमतत्त्व मौजूद रहता है, जिसमें कि अनेक बदलते और फिर बदलते रहते हैं।

३ - द्वैतवाद

लॉक (१६३२-१७०४ ई०)—जॉन लॉकने आक्सफोर्डमें दर्शन, प्राकृतिक विज्ञान और चिकित्साका अध्ययन किया था। बहुत सालों तक (१६६६-८३ ई०) इंग्लैंड के एक रईस (अर्ल साफ्ट्सबरी) का सेक्रेटरी रहा।

प्रयोग या अनुभवसे परे कोई स्वतः सिद्ध वस्तु है, लॉक इससे इनकार करता था। हमारा ज्ञान हमारे विचारोंसे परे नहीं पहुँच सकता। ज्ञान तभी सत्य हो सकता है, जब कि हमारे विचारोंको वस्तुओंकी सत्यता स्वीकार करती हो—अर्थात् विचार प्रयोगके विरुद्ध न जाते हों।

(१) तत्त्व—मानसिक और भौतिक तत्त्व—अत्यक्ष-सिद्ध और अप्रत्यक्ष-सिद्ध—दो पदार्थ तो हैं ही, इनके अतिरिक्त एक तीसरा आत्मतत्त्व ईश्वर है। अपनी प्राकृतिक योग्यताका ठीक तौरसे उपयोग करके हमें ईश्वर-का ज्ञान हो सकता है।

अपने कामोंके दूरे होनेके बारेमें हमारी जो राय है—जो कि हमारे सीखे-आचार-ज्ञानसे तैयार होती है—इसीको आत्माकी पुकार कहा जाता है; वह इससे अधिक कुछ नहीं है। आचार-नियम स्वयंभू' (=स्वतः उत्पन्न

नहीं कहे जा सकते, क्योंकि उन्हें न स्वयंभू देखा जाता है, और न सर्वत्र एक समान पाया जाता है। ईश्वर-संबंधी विचार भी स्वयंभू नहीं है। यदि ऐसा होता तो कितनी ही जातियोंको ईश्वरके-ज्ञानसे बंचित अथवा उसके जाननेके लिए उत्सुक न देखा जाता। इसी प्रकार आग, सूर्य, गर्मीके ज्ञान भी सीखनेसे आते हैं, स्वयंभू नहीं है।

(२) मन—मन पहिले-पहिल साफ सलेट जैसा होता है, उसमें न कोई विचार होते हैं, न कोई छाप या प्रतिबिंब (=वासना)। ज्ञानकी मामग्री हमें अनुभव (=प्रयोग) द्वारा प्राप्त होती है, अनुभवके ऊपर हमारे ज्ञानकी इमारत खड़ी है।

लॉक कहता है कारण वह चीज है, जो किसी दूसरी चीजको बनाता है, और कार्य वह है जिसका आगम्भ किसी दूसरी चीज में है।

इन्द्रियोसे प्राप्त बंदना या उमपर होनेवाला बिचार ही हमें देश-काल-विस्तार, भेद-अभेद, आचार तथा दूसरी वानोंके सबधका ज्ञान देने है ; यही हमारे ज्ञानकी सामग्रीको प्रस्तुत करने है।

लॉक चाहता था, कि दर्शनको कोरी दिमागी उडानसे बचाकर प्रकृतिके अव्ययनमें लगाया जाये। जिज्ञासा करने, प्रश्नोंके हल ढूँढने से पहिले हमें अपनी योग्यताका निरीक्षण करना चाहिए, और देखना चाहिए किन और किनने विषयको हमारी बुद्धि समझ सकती है। "अपनी योग्यतासे परेकी जिज्ञासाएँ, अनेक नये प्रश्न, किनने ही निवाद खड़े कर देती हैं, जिससे हमारे सन्देह ही बढ़ते हैं।"

§ २—बुद्धिवाद (द्वैतवाद)

वेमें तो स्पिनोजाके अद्वैती विज्ञानवादको भी बुद्धिवादमें गिना जा सकता है, क्योंकि विज्ञानवाद भौतिक जगत्की सत्ताको महत्त्व नहीं देता, किन्तु स्पिनोजाके दर्शनमें विज्ञानवाद और भौतिकवादका कुछ इतना सम्मिश्रण है, तथा प्रकृतिकी वास्तविकतापर उमका इतना जोर है, कि उसे केवल विज्ञानवादमें नहीं गिना जा सकता। बाकी सत्रहवीं सदीके

प्रमुख बुद्धिवादी दार्शनिक द-कार्त और लाइबनिट्ज हैं, जो दोनों ही द्वैतवादी भी हैं।

१ - द-कार्त (१५९६-१६५० ई०)

रेने द-कार्तका जन्म फ्रांसके एक रईस परिवारमें हुआ था। दार्शनिकके अतिरिक्त वह कितनी ही पुरानी भाषाओंका पंडित तथा प्रथम श्रेणीका गणितज्ञ था, उसकी ज्यामिति आज भी कार्तेसीय ज्यामितिके नामसे मशहूर है।

यूरोपके पुनर्जागरण कालके कितने ही और विद्वानोंकी भांति द-कार्त भी अपने समयके ज्ञानकी अवस्थासे असन्तुष्ट था। सिर्फ गणित एक विद्या थी, जिसकी अवस्थाको वह सन्तोषजनक समझता था, और उसका कारण उसका श्रेय वह नधी-तुली नियमबद्ध प्रक्रियाको देता था। उसने गणित-के ढंग को दर्शनमें भी इस्तमाल करना चाहा। सन्त जगस्तिनकी भांति उसने भी "बाकायदा सन्देह" से सोचना आरम्भ किया—मैं दुनियाकी हर चीजको समिद्ध समझ सकता हूँ, लेकिन अपने 'होने' के बारेमें सन्देह नहीं कर सकता, "मैं सोचता हूँ, इसलिए मैं हूँ।" इसे सच इसलिए मानना पड़ता है, क्योंकि यह "स्पष्ट और असदिग्ध" है। इस तरह हम इस सिद्धान्तपर पहुँचते हैं, "जिसे हम अत्यन्त स्पष्ट और असदिग्ध पाते हैं, वह सच है।" इस तरहके स्पष्ट और असदिग्ध अतएव सच विचार हैं—ईश्वर, रेखा-गणितके स्वयंसिद्ध, और "नहींसे कुछ नहीं पैदा हो सकता" की तरहके अनादि सत्य। यद्यपि द-कार्तने स्पष्ट और असदिग्ध विचार होनेसे ईश्वरको स्वयंसिद्ध मान लिया था, किन्तु हुआका घल इतना प्रतिकूल था, कि ईश्वरकी सिद्धिके लिए अलग भी उसे प्रयत्न करना पड़ा। दृश्य जगत्-के भी "स्पष्ट और असदिग्ध" असको उसने सत्य कहा। जगत् ईश्वरने बनाया है, और अपनी स्थितिको जारी रखनेके लिए वह बिल्कुल ईश्वरपर निर्भर है। ईश्वरनिर्मित जगत्को ही ज्ञान हैं—काया या विस्तारयुक्त पदार्थ और मन या सोचनेवाला पदार्थ। आत्मा और शरीरको वह अविना-

की भाँति अभिन्न नहीं; बल्कि अगस्तिन्की भाँति सर्वथा भिन्न—एक दूसरेसे बिल्कुल अलग-अलग—कहता था। यह भगवान्की दिव्य सहायता है, जिससे कि आत्मा शरीरकी गतिको उत्पन्न नहीं, बल्कि संचालित कर सकता है। द-कार्त इस प्रकार लोकोत्तरवादी तथा अगस्तिन्की भाँति ईसाई धर्मका एक जबर्दस्त सहायक था। शरीर और आत्मामे आपसका कोई संबंध नहीं, इस धारणाने द-कार्तको यह माननेके लिए भी मजबूर किया, कि जब दोनोंमेंसे किसी एकमें कोई परिवर्तन होता है, तो भगवान् बीचमे दखल देकर दूसरेमे भी वही परिवर्तन पैदा कर देता है।

अग्रज्ज दार्शनिक हॉम्स द-कार्तका समकालीन तथा परिचित था, किन्तु दोनोंके विचारोमे हम जमीन-आसमानका अंतर देखते हैं। द-कार्त पूरा लोकोत्तरवादी, ईश्वरके इशारेपर जड़-चेतनको नाचनेवाला मानता था; किन्तु हॉम्स लोकोत्तरवादके बिल्कुल खिलाफ़, हर समस्याके हलको प्रकृतिमे ढूँढ़नेका पक्षपाती था। स्पिनोजाने द-कार्तके ग्रंथोसे बहुत फ़ायदा उठाया, 'विस्तार' और 'चिन्तन' काया और अत्माके स्वरूपोंको भी उसने द-कार्तसे लिया, किन्तु द-कार्त दर्शनके 'ईश्वरीय यंत्रवाद' की कमजोरियोंको वह समझता था, इसीलिए द-कार्तके ईतवादको छोड़ उसने प्रकृति-ईश्वर-अद्वैत या विज्ञानवादको हॉम्सके नजदीकतर लानेकी कोशिश की।

द-कार्तके अनुसार दर्शन कहते हैं मनुष्य जितना जान सकता है, वह ज्ञान तथा अपने जीवनके आचरण, अपने स्वास्थ्यकी रक्षा, और सभी कलाओं (=विद्याओं) के आविष्कारके पूर्ण ज्ञानको। इस तरह द-कार्तकी परिभाषामें दर्शनमें लौकिक लोकोत्तर सारे ही "स्पष्ट और अमदिग्ध (=अविसंवादि) ज्ञान" शामिल हैं।

ईश्वरके कामके बारेमे द-कार्तका कहना है—भगवान्ने शुरूमें गति और विश्रामके साथ भौतिक तत्त्वों (=प्रकृति) को पैदा किया। प्रकृतिमें जो गति उसने उस वक्त पैदा की उसे उसी भावामें जारी रखने के लिए उसकी सहायताकी अब भी जरूरत है, इस प्रकार ईश्वरको सदा सक्रिय रहना पड़ता है।

आत्मा या सोचनेवाली वस्तु, उसे कहते हैं, जो सन्देह करने, समझने, ग्रहण - समर्थन - अस्वीकार-इच्छा - प्रतिषेध करनेकी क्षमता रखती है।

गंभीर विचारक होते हुए भी द-कार्त मध्ययुगीन मानसिक बंधनोंसे अपनेको आजाद नहीं कर सका था, और अपने दर्शनको सर्वप्रिय रखनेके लिए भी वह धर्मवादियोंका कोपभाजन नहीं बनना चाहता था। स्वयं द-कार्तके अपने वर्गका भी स्वार्थ इसीमें था कि धर्म और उसके साथ प्राचीन समाजकी व्यवस्थाको न छेड़ा जाये।

२ - लाइब्निट्ज (१६४६-१७१६ ई०)

गोट्फ्रीड् विल्हेल्म लाइब्निट्ज लिपज़िग् (जर्मनी) में एक मध्यवित्तक परिवारमें पैदा हुआ था। विश्वविद्यालयमें वह कानून, दर्शन, और गणित का विद्यार्थी रहा।

दर्शन—लाइब्निट्ज आत्म-कणवाद^१ का प्रवर्तक था। उसके दर्शनमें भौतिक पदार्थ—और अवकाश भी—वस्तु सत्य^२ नहीं हैं, मन जिन्हें अनुभव करता है, उसके ये सिर्फ़ दिखावे मात्र हैं। आत्मकण (=मन, विज्ञान) ही एकमात्र वस्तु सत्य है। सभी आत्मकण विकासमें एकसे नहीं हैं। कुछका विकास अत्यन्त अल्प है, वह सुप्तसे है। कुछका विकास इनसे कुछ ऊँचा है, वह स्वप्न अवस्थाकी चेतना जैसे हैं। कुछका विकास बहुत ऊँचा है, वह पूरी जागृत चेतना जैसे है। और इन सबसे ऊँचा चरम विकास ईश्वरका है। उसकी चेतना अत्यन्त गंभीर, अत्यन्त पूर्ण, और अत्यन्त सक्रिय है। आत्मकणोंकी सख्या अनन्त और उनके विकासके दर्जे भी अनन्त हैं—उनमें इतनी भिन्नता है, कि कोई दो आत्मकण एकसे नहीं हैं। इस प्रकार लाइब्निट्ज द्वैती विज्ञानवादको मानता है।

प्रत्येक आत्मकण अपनी सत्ता और गुणके लिए दूसरे आत्मकणका मुह-

ताज नहीं है, एक आत्मकण दूसरेको प्रभावित नहीं कर सकता। लेकिन सर्वोच्च आत्मकण ईश्वर इस नियमका अपवाद है—उसने एक तरह अपने-मेसे इन आत्मकणोंको पैदा किया। आत्मकण अपनी क्रियाओंके संबंधमें जो आपसमें सहयोग करते दीख पड़ते हैं, वह 'पहिलेसे रर्यापत समन्वय' के कारण हैं—भगवान् ने उन्हें इस तरह बनाया है, जिसमें वह एक दूसरेसे सहयोग करे।

द-कालका यह विचार कि ईश्वरने भौतिक तत्त्वोंमें गति एक निश्चित मात्रामे—घड़ी की कुजीकी भांति—भर रखी है, लाइबनिट्जको पसंद न था, यद्यपि धर्म, ईश्वर, द्वैतवाद आदिका जहाँ तक संबंध था, वह उससे सहमत था। लाइबनिट्जका कहना था—पिंड चलते हैं, पिंड विश्राम करते हैं—जिमका अर्थ है गति आती है, और नष्ट भी होती है। यह (ससार-) प्रवाहका सिद्धान्त—अर्थात् प्रकृतिमें मेढक-कुदान नहीं सम-प्रवाह है—के खिलाफ जाना है। समारम्भे कोई ऐसा पदार्थ नहीं है, जो क्रिया नहीं करता। जो क्रिया नहीं करता वह है ही नहीं, लाइबनिट्जने इस कथन द्वारा अपनेसे हजार वर्ष पहिलेके बौद्ध दार्शनिक धर्मकीर्तिकी बात को दुहराया। "अर्थ क्रियामें जो समर्थ है वही ठीक सच है।"^१

लाइबनिट्ज विस्तारको नहीं, बल्कि शक्तिको शरीरका वास्तविक गुण कहता है, बिना शक्तिके विस्तार नहीं हो सकता, अतएव शक्ति मुख्य गुण है।

अवकाश या देश^१ मापेस पदार्थ है, उसकी परमाय सत्ता नहीं है। वस्तुएं जिसमें स्थित हैं, वह देश है, और वह वस्तुओंके नाशके साथ नाश हो जाता है। शक्तियाँ देशपर निर्भर नहीं हैं, किन्तु देश अपनी सत्ताके लिए शक्तियोंपर अवश्य निर्भर है। इसलिए वस्तुओं (= आत्मकणों) के बीचमें तथा उनसे परे देश नहीं हो सकता; जहाँ शक्तियाँ सतत होती हैं, वहाँ

१. Harmony.
सत्"—प्रमाणवार्तिक।

२. "अर्थक्रियासमर्थ वस्तु तत्त्वपरमार्थ
३ Space.

देश भी सतम होता है। देशकी यह कल्पना आइन्स्टाइनके सापेक्षतावाद^१ के बहुत समीप है।

(१) ईश्वर—लाइबनिट्जके अनुसार दर्शन भगवान् तक पहुँचाता है; क्योंकि दर्शन भौतिक और यांत्रिक सिद्धान्तोंकी व्याख्या करना चाहता है, उसकी उस व्याख्याके बिना चरम कारण भगवान्को हम मान ही नहीं सकते। भगवान् स्वनिर्मित गोल या उपादान-कारणों द्वारा सभी चीजोंको बनाता है। भगवान्ने दुनिया कोई अच्छी तो नहीं बनाई है—इसका जवाब लाइबनिट्ज देता है—भई^१ दुनियाको भगवान्ने उतना अच्छा बनाया है, जितनी अच्छी कि वह बनाई जा सकती थी—इसमें जितना सभव हो सकता है, उतने वैचित्र्य और पारस्परिक समन्वय हैं। यह ठीक है कि यह पूर्ण नहीं है, इसमें दोष हैं। किन्तु, भगवान् मोमित रूपमें कैसे अपने स्वभावको व्यक्त कर सकता था? दोष (=बुराइयाँ) भी अनावश्यक नहीं हैं। चित्रमें जैसे काली जमीनकी आवश्यकता होती है, उसी तरह अच्छाइयों (=शिव) को व्यक्त करनेके लिए बुराइयोंकी भी जरूरत है। यहाँ समाजके अत्याचार उत्पीड़नके समर्थनके लिए लाइबनिट्ज कैंसी कायरतापूर्ण युक्ति दे रहा है !! यदि अपनी अच्छाइयोंको दिखलानेके लिए ईश्वरने बंद व्यक्तियोंको अपना कृपापात्र और ९० सैंकड़ाको पीड़ित, दुखी, नारकीय बना रखा है, तो ऐसे भगवान्से “वाहि माम्।”

(२) जीवात्मा—जीव अगणित आत्मकणोंमें एक है—यह बतला चुके हैं। आत्माको लाइबनिट्ज अचल एकरस मानता है।—“आत्मा मोम नहीं है, जो कि उसपर ठप्पा (=बासना) मारा जा सके। जो आत्माको ऐसा मानते हैं, वह आत्माको भौतिक पदार्थ बना देते हैं।” आत्माके भीतर भाव (सत्ता), द्रव्य, एकता, समानता, कारण, प्रत्यक्ष, कार्यकारण, ज्ञान, परिमाण—यह सारे ज्ञान मौजूद हैं। इनके लिए आत्मा इन्द्रियोंका मुहताज नहीं है।

१. वेको “विश्वकी कपरेला” में सापेक्षतावाद

(३) ज्ञान—बुद्धिसंगत ज्ञान तभी संभव है, जब हम कुछ सिद्धान्तों-को स्वयंभू सिद्ध मान लें, जिसमें कि उनके आधारपर अपनी युक्तियोंको हस्तेमाल किया जा सके। समानता (=सादृश्य) और विरोध इन्हीं स्वयंभू सिद्धान्तोंमें है। शुद्ध चिन्तनके क्षेत्रमें सच्चाईकी कसौटी यही समानता और विरोध हैं। प्रयोग (=तजर्बे) के क्षेत्रमें सच्चाई की कसौटी पर्याप्त युक्ति ही स्वयंभू सिद्धान्त है। दर्शनका मुख्य काम ज्ञानके मौलिक सिद्धान्तों—जो कि साथ ही सत्यताके भी मौलिक सिद्धान्त या पूर्वनिश्चय हैं—का आविष्कार करना है।

हॉन्स और द-कार्त दोनो बिल्कुल एक दूसरे के विरोधीवादों—प्रकृतिवाद और लोकोत्तरवाद—को मानते थे। स्पिनोजाका दिल-द-कार्तके साथ था, दिमाग हॉन्सके साथ, जिससे वह द-कार्तको मदद नहीं कर सका, और उसका दर्शन नास्तिकता और भौतिकवादके लिए रास्ता साफ़ करनेका काम देने लगा। लाइब्निट्ज़ चाहता था, कि दर्शनको बुद्धिसंगत बनानेके लिए मध्य-युगीनता से कुछ आगे जरूर बढ़ना चाहिए, किन्तु इतना नहीं कि स्पिनोजाकी भाँति लोग उसे भौतिकवादी कहने लगें। साथ ही ईश्वर, आत्मा, मृष्टि आदि के धार्मिक विचारोंको भी वह अपने दर्शनमें जगह देना चाहता था जिसमें कि सम्य सम्राज उसे एक प्रतिष्ठित दार्शनिक समझे। इन्हीं विचारोंमें प्रेरित हो स्पिनोजाके ममन्त्रय—प्रकृति-ईश्वर-अद्वैत तत्त्व—को न मान, उसने आत्मकण सिद्धान्त निकाला, जिसमें स्पिनोजाका विज्ञानवाद भी था और द-कार्तका दैतवादी, ईश्वरवाद भी।

अध्याय ११

अठारहवीं सदीके दार्शनिक

न्यूटन (१६४२-१७२७ ई०) के सत्रहवीं सदीके आविष्कार गुरुत्वाकर्षण (१६६६ ई०) और बिस्वकी यांत्रिक व्याख्याने सत्रहवीं सदी और आगेकी दार्शनिक विचार-धारापर प्रभाव डाला। अठारहवीं सदीमें हर्शल^१ (१७३८-१८२२ ई०) ने न्यूटनके यांत्रिक सिद्धान्तके अनुसार शनिकी कक्षासे और परे वरुण^२ (१७८१ ई०) ग्रह तथा शनिके दो उपग्रहोंका (१७८९ ई०) आविष्कार किया। इसके अतिरिक्त उसने एक दूसरेके गिर्द घूमनेवाले ८०० युग्म (=जुड़बै) तारे खोज निकाले, जिससे यह भी सिद्ध हो गया कि न्यूटनका यांत्रिक सिद्धान्त सौरमंडलके आगे भी लागू है। शताब्दीके अन्त (१७९९ ई०) में लाप्लासने अपनी पुस्तक **खगोलीय यंत्र**^३ लिखकर उक्त सिद्धान्तकी और पुष्टि की। इधर भौतिक साइंस^४ ने भी ताप, ध्वनि, चुम्बक, बिजलीकी खोजोमे नई बातोंका आविष्कार किया। रम्फोर्डने सिद्ध किया कि ताप भी शक्तिका एक भेद है। हॉक्सबीने १७०५ ई० मे प्रयोग करके पहिले-पहिल बतलाया, कि ध्वनि हवापर निर्भर है, हवा न होनेपर ध्वनि नहीं पैदा हो सकती।

रसायन-शास्त्रमे प्रीस्टली (१७३३-१८०४ ई०) और शीले^५ (१७४२-८६ ई०) ने एक दूसरेसे स्वतंत्र रूपेण आक्सीजनका आविष्कार किया। कवेन्डिश (१७३१-१८१०) ने आक्सीजन और हाइड्रोजन मिलाकर साबित किया कि पानी दो गैसोंसे मिलकर बना है।

१. Herschel

२. Uranus.

३. Celestia

Mechanics.

४. Physics.

५. Scheele

इसी शताब्दीमें हटन (१७२६-९७ ई०) ने अपने निबन्ध 'पृथिवी-सिद्धान्त' (१७८८) लिखकर भूगर्भ साइंसकी नींव डाली; और जेनेर (१७८९-१८२३ ई०) ने चैचकके टीकेका आविष्कारकर (१७९८ ई०) बीमारियोंकी पहिलेमें रोकथामका नया तरीका चिकित्साशास्त्रमें प्रारम्भ किया।

अठारहवीं सदीमें साइंसकी जो प्रगति अभी हम देख चुके हैं, हों नहीं सकता था, कि उसका प्रभाव दर्शनपर न पड़ता। इसलिए हम अठारहवीं सदीके दार्शनिकोंको सिर्फ हवामें उड़ने नहीं देखते, बल्कि सन्देहवादी छद्म ही नहीं विज्ञानवादी बर्कले और कान्टको भी प्रयोगकी पूरी सहायता लेते हुए अपने काल्पनिकवादका समर्थन करना चाहते हैं।

§ १. विज्ञानवाद

अठारहवीं सदीके प्रमुख विज्ञानवादी दार्शनिक बर्कले और कान्ट हैं।

१ - बर्कले (१६८५-१७५३ ई०)

जार्ज बर्कलेका जन्म आयरलैंड में हुआ था, और शिक्षा डब्लिनके ट्रिनिटी कालेजमें। १७३४ ई० में वह कोल्लोज़का लाट-पादरी बना।

बर्कलेके दर्शनका मुख्य प्रयोजन किसी नये तत्त्वका अन्वेषण नहीं था। उसकी मुख्य मना थी, भौतिकवाद और अनीश्वरवादसे ईसाई-धर्मकी रक्षा करना। इस प्रकार वह अठारहवीं सदीका अगस्तिन् और सामित अर्थमें ईसाइयोंका अक्विना था। हाब्सका भौतिकवादी दर्शन तथा विचार-स्वातन्त्र्य सबकी दूसरी शिक्षाये धीरे-धीरे शिक्षित बुद्धिवादी दिमागोंपर असर कर ईसाइयतके लिए खतरा पैदा कर रही थी। सत्रहवीं और अठारहवीं सदीमें भी जिस तरहकी प्रगति साइंसमें देखी जा रही थी, उसमें धर्मका पक्ष और निर्बल होता जा रहा था, तथा यह साबित हो रहा था कि प्रकृति और उसके अपने नियम हर बौद्धिक समस्या के हलके

लिए पर्याप्त हैं। यद्यपि इस लहरको रोकनेके लिए दकार्त, स्पिनोखा और लाइब्निट्जके दर्शन भी सहायक हो सकते थे, किन्तु भौतिक तत्त्वोंके अस्तित्वको वे किसी न किसी रूपमें स्वीकार करते थे। बिशप् (=लाट-पादरी) बकलेंने भौतिक तत्त्वोंके अस्तित्वको ही अपने दर्शन-द्वारा मिटा देना चाहा—न भौतिकतत्त्व रहेंगे, न भौतिकवादी सर उठायेगे।

बकलेंका कहना था 'मुख्य या गौण गुणोंके संबंधमें जो हमारे विचार या वेदनाएँ हैं, वह किन्हीं वास्तविक बाह्य तत्त्वोंकी प्रतिकृति या प्रतिबिम्ब नहीं हैं, वह सिर्फ मानसिक वेदनाएँ हैं; और इनसे अधिक कुछ नहीं है। विचार विचारोंसे ही सादृश्य रख सकते हैं, भौतिक पदार्थों और उनके गुणों—गोल, पीला, कड़वा आदि—से इन अभौतिक विचारों या मानस प्रतिबिम्बोंका कोई सादृश्य नहीं हो सकता। इसलिए भौतिक पिंडोंके अस्तित्वको माननेके लिए कोई प्रमाण नहीं। ज्ञानका विषय हमारे विचार हैं, उनमें परे या बाहर कोई भौतिकतत्त्व ज्ञानका वास्तविक विषय नहीं है। "मनसे बाहर चाहे वह स्वर्गकी सृजित मल्ली हो, अथवा पृथ्वीके नामान हो, मन (=विज्ञान) को छोड़ वहाँ कोई दूसरा द्रव्य नहीं, (मानसिक) ग्रहण ही उनकी सत्ताको बतलाना है। जब उन्हें कोई मनुष्य नहीं जान रहा है, तो या तो वे हैं ही नहीं, अथवा वे किसी अविनाशी आत्माके मनमें हैं।" भौतिक पिंड अपने गुणानुसार नियमित प्रभाव (आग, ठंडक) पैदा करते हैं, यदि भौतिक तत्त्व नहीं है, तो सिर्फ विचारमें यह कैसे होता है?—बकलेंका उत्तर था कि यह "प्रकृतिके विभाताके द्वारा स्वेच्छासे बनाए उस सब" का गणिताम है, जिसे उसने भिन्न-भिन्न विचारोंके बीच कायम किया है। बकलेंके अनुसार सत्यके तन्त्र है : भगवान्, उसके बनाए आत्मा, और भिन्न-भिन्न विचार जो उसकी आज्ञानुसार विशेष अवस्थामें पैदा होते हैं।

२ - कान्ट (१७२४-१८०४ ई०)

इमन्युएल कान्ट कोइनिग्सबर्ग (जर्मनी) में एक साधारण कारीगरके घर पैदा हुआ था। उसका बाल्य धार्मिक वातावरणमें बीता था।

प्रायः सारा जीवन उसने अपने जन्मनगर और उसके पड़ोस हीमें बिताया और इस प्रकार देशभ्रमणके सबधमे वह एक पूरा कूपमडूक था।

हाँब्स, स्पिनोजा, दकार्त, लाइब्निट्ज़, बर्कलेके दर्शनोंमें या तो भौतिक तत्त्वोंको ही मूल तत्त्व होनेपर जोर दिया गया था, अथवा प्रकृतिकी उपेक्षा करके विज्ञान (=चेतना) को ही एकमात्र परमतत्त्व कहा गया। कान्टके समय तक विज्ञानका विकास और उसके प्रति शिक्षितोंका सम्मान इतना बढ़ गया था, कि वह उसकी अवहेलना करके सिर्फ विज्ञानवादपर सारा जोर नहीं खर्च कर सकता था—यद्यपि घूमफिरकर उसे भी वही पहुँचना था—और भौतिकवादका तो वह पूर्ण विरोधी था ही। ह्यूमकी भाँति इन दोनों वादोंपर सन्देह करनेको ही वह अपना वाद बनाना पसन्द नहीं करता था। उसके दर्शनका मुख्य लक्ष्य था—ह्यूमके सन्देहवाद, और पुरानी दार्शनिक रुढ़िको सीमित करना, तथा सबसे बढ़कर वह भौतिकवाद, अनीश्वरवादको नष्ट करना चाहता था। अपनेको बुद्धिवादी साबित करनेके लिए वह भाग्यवाद, भावुकतावाद, मिथ्या-विश्वासका भी विरोधी था। कान्टके वक्त यूरोपका विचारशील समाज मध्ययुगीन मानस-बंधनोंसे ही मुक्त नहीं हो गया था, बल्कि उसने मध्ययुगके आधिक ढाँचे—सामन्तवाद—को भी दो प्रमुख देशों, इंग्लैंड (१६४९-१७७६) और फ्रांस (१७८९) से बिदा कर पूजावादकी ओर जोरसे कदम उठाया था। इंग्लैंडमें अंग्रेजी सामन्तवाद की निरकुशता चार्ल्स प्रथमके साथ ही १६४९ में खतम कर दी गई थी। वहाँ सवाल सिर्फ एक मुकुटके धूलमें लोटनेका नहीं था, बल्कि मुकुटके साथ ही सनातन मर्यादाओंके प्रति लोगोंकी आस्था उठने लगी थी। अठाहरवीं सदीमें अब फ्रांसकी बारी थी। सामन्तवाद और उसके पिटू-धर्मसे दबते-दबते लोग उब गए थे। उनके इस भावको व्यक्त करनेके लिए फ्रांसने वोल्टेर (१६९४-१७७८), और रूसो (१७१२-७८ ई०) जैसे ज़बर्दस्त लेखक पैदा किये। वोल्टेर धर्मको अज्ञान और धोखेकी उपज कहता था। उसके मतसे मजहब होशियार पुरहितोंका जाल है, जिन्होंने कि मनुष्यकी मूर्खता और पक्षपातको इस्तेमालकर इस तरह उनपर शासनका एक नया तरीका निकाला

है। रूसो, बोल्तेरसे भी आगे गया, और उसने कला और विज्ञानको भी शोकीनी और कामचोरपनकी उपज बतलाया, और कहा कि आचारिक पतनके यही कारण हैं। “स्वभावसे सभी मनुष्य समान हैं। यह हमारा ममाज है, जिसने वैयक्तिक सम्पत्तिकी प्रथा चला उन्हें असमान बना दिया—और आज हम उसमें स्वामी-दाम शिक्षित-अशिक्षित धनो-निर्धन, पा रहे हैं।” एक बड़ा रईस बैरन् दो’ लूबाश (१७२३-१७८९ ई०) कह रहा था—“आत्मा कोई चीज नहीं है, चिन्तन मस्तिष्ककी क्रिया है, भौतिकतत्त्व ही एकमात्र अमर वस्तु है।”

ऐसी परिस्थितिमें कान्ट समझता था, कि यूरोपके मुक्त होते विचारोंको ईसायतकी तग चहारदीवारीके अन्दर बंद नहीं किया जा सकता, इसलिए चहारदीवारीको कुछ बढ़ाना चाहिए, और ईश्वर, कर्मस्वातंत्र्य तथा आत्माके अमरत्व—धर्मके उन मौलिक सिद्धान्तोंकी रक्षा करनेकी कोशिश करनी चाहिए। इन्हींको लेकर कान्टने अपने प्रखर तर्कके ताने-बाने बुनकर एक जड़दस्त जाल तैयार किया। उसने कहा . तजबेपर निर्भर मानव-बुद्धि बहुत दूर तक जा सकती है, इसमें शक नहीं; किन्तु उसकी गति अनन्त तक नहीं हो सकती। उसकी दौड़की भी सीमा है। ईश्वर, परलोक या परजीवन मानवके तजबेकी सीमासे बाहरकी—सीमापारंग—चीजें हैं, इसलिए उनके बारेमें कोई तर्क-वितर्क नहीं किया जा सकता, तर्कमें न उनका खंडन ही किया जा सकता है, न उन्हें सिद्ध ही किया जा सकता है। उन्हें श्रद्धावश माना जा सकता है—सिद्धान्तिक तौरसे यह श्रद्धा भले ही कम्पज़ार मालूम होता है, मगर व्यवहारमूलक होनेसे वह काफी प्रबल है।—अर्थात् ईश्वर, तथा परजन्मके विश्वास समाज और व्यक्तिमें शान्ति और सयमका प्रचार करते हैं, जो कि इनके माननेके लिए वाफ़ी कारण हैं।

(१) ज्ञान—वास्तविक ज्ञान वह है, जो कि सार्वदेशिक, तथा आवश्यक हो। इन्द्रियाँ हमारे ज्ञानके लिए मसाला जमा करती हैं, और मन अपने स्वभावके अनुकूल तरीकोसे उन्हें क्रमबद्ध करता है। इसीलिए जो ज्ञान हमें मिलता है वह वस्तुएँ—अपने—भीतर जैसी है, वैसा नहीं होता

बल्कि विचारोके क्रम-सबधी सार्वदेशिक और आवश्यक ज्ञानके तीरपर होता है। गोया वस्तुएँ-अपने-भीतर बया है, इसे हम नहीं जान सकते—यह है कान्टका सन्देहवाद। साथ ही, हमारे ज्ञानमे जो कुछ आता है वह तजबों या प्रयोगसे आता है—यहाँ वह प्रयोगवादी सा मालूम होता है। लेकिन, मन बाहरी बातोंकी कोई पर्वाह न करके, अपने तजबोंपर चिन्तन करता है, और उन्हे अपने स्वभावके अनुसार ग्रहण करता है—यह बाह्यार्थ-से असंबद्ध मनका अपना निर्णय बुद्धिवाद है। प्रयोगवाद, सन्देहवाद, और बुद्धिवाद तीनोंको सिर्फ अपने मतलबके लिए कान्टने इस्तेमाल किया है, और इसका मतलब विचारको बड़ी सीमाबन्दीके परे जानेसे रोकना है।

(२) निश्चय—ज्ञान सदा निश्चय के रूपमे प्रकट होता है—हम ज्ञानमे चाहे किसी बातकी स्वीकृति (=विधि) करते हैं, या निषेध करते हैं। तो भी प्रत्येक निश्चय ज्ञान नहीं है। जो निश्चय "सार्वदेशिक और आवश्यक" नहीं है, वह साइस-सम्मत नहीं हो सकता। यदि उस निश्चयका कोई अपवाद भी है, तो वह सार्वदेशिक नहीं रहेगा, यदि कोई विरोधी भी आ सकता है तो वह आवश्यक नहीं।

(३) प्रत्यक्ष—किसी वस्तुके प्रत्यक्ष करने के लिए जरूरी है कि वहाँ भौतिकतत्त्व या उसके भीतर जो कुछ भरा (वेदना) और आकार (=रंग, शब्द, भार) हो। इन्हे बुद्धि एक ढाँचे—या देश-कालके चौकड़े-में क्रम-बद्ध करती है, तब हमे किसी वस्तुका प्रत्यक्ष होता है। आत्मा (=मन) सिर्फ वेदनाओंको प्राप्त करता है, वह सीधे पदार्थों (=विषयों) तक नहीं पहुँच सकता और न विषय सीधे मन (=आत्मा) तक पहुँच सकते। फिर अपनी एक विशेष शक्ति—आत्मानुभूति—द्वारा उन्हे वह प्रत्यक्ष करता है। तब वह अपनेसे बाहर देश और कालमे रंगको देखता है, शब्दको सुनता है।

देश, काल—मनकी बनावट ही ऐसी है, कि वहाँ कोई वंसी वस्तु न होने पर भी देश और कालका प्रत्यक्ष करता है—वह वस्तुओंको ही देश और कालमें (अर्थात् देश-कालके साथ) प्रत्यक्ष नहीं करता, बल्कि खुद देश-कालको स्वतंत्र वस्तुके तौरपर प्रत्यक्ष करता है। हमारी आन्तरिक मानस-क्रिया, कालकी सीमाके भीतर अर्थात् एकके बाद दूसरा करक होती है; और बाहरी इन्द्रिय-ज्ञान देशकी सीमाके भीतर होता है, अर्थात् हम उन्हीं चीजोंका प्रत्यक्ष कर सकते हैं, जिनका कि हमारी इन्द्रियोंसे संबंध है। देश और काल वस्तु-सत्य अर्थात् बिना दूसरेकी सहायताके खुद अपनी सत्ताके बनी नहीं हैं, और नहीं वस्तुओंके गुण या संबंध ही हैं। वे तरीके या प्रकार जिनसे कि हमारी इन्द्रियाँ विषयोंको ग्रहण करती हैं, इन्द्रियोंके स्वरूप या क्रियाएँ हैं। देश और काल अज्ञानानुभूतिसे ही जाने जाते हैं, वे बाहरी इन्द्रियोंके विषय नहीं हैं—इसका मतलब है, कि यदि आत्मानुभूति या देश-कालके प्रत्यक्षीकरणकी शक्ति रखनेवाले सत्त्व जगत्में न होते तो निश्चय ही जगत् हमारे लिए देशकालवाला न रह जाता। बिना देशके हम वस्तुका ब्याल भी नहीं कर सकते, और न बिना वस्तुके हम देशका ब्याल कर सकने, इसलिए वस्तुओं या बाहरी दुनिया-संबंधी विचारके लिए देशका होना जरूरी है। कालके बारेमें भी यही बात है।

(४) **सीमापारी**—इस प्रकार देश-काल इन्द्रियोंसे संबंध नहीं रखते, वह अनुभव (—तजवें) की चीजें नहीं हैं, बल्कि उनकी सीमासे परे—**सीमा-पारी**—चीजें हैं। सीमापारी होते इन्द्रिय-अगोचर होते भी वस्तुओं-के ज्ञानसे वह चीजें कितना जिन्य संबंध रखती हैं, यह बतला आए हैं।

(५) **वस्तु-अपने-भीतर**—बाहरी जगत्का संबंध—सन्निकर्ष—इन्द्रियोंसे होता है, इन्द्रियाँ उनकी सूचना मनको देती हैं, मन उनकी व्याख्या स्वेच्छापूर्वक खुद करता है। इन्द्रियोंका सन्निकर्ष वस्तुओंके बाहरी दिखावेसे होता है। फिर मन वस्तुके बारे में जो व्याख्या करता है

वह इसी दिखावेकी सूचना के बलपर होता है। इसलिए वस्तु-अपने-भीतर क्या है, यह ज्ञान इन्द्रिय या तजबेका विषय नहीं है वह इन्द्रिय-की सीमासे परेकी—इन्द्रिय-सीमा-पारी—है। प्रत्यक्षसे या तो वस्तुओंकी आभा हमें मिलती है, या उनके सबधका ज्ञान होता है, लेकिन वस्तु-अपने-भीतर क्या है, इसे न वह आभा बतला सकती है; न सम्बन्ध। वस्तु-अपने-भीतर (=वस्तु-सार) अज्ञेय है, उसे इन्द्रियाँ नहीं जान सकती। हाँ, उसके होनेका पता दूसरी तरहसे लग सकता है, वह है आन्तरिक आत्मानुभूति, जो इन्द्रियोसे यह कहती है—‘तुम्हारे जानेकी सीमा यहीं तक है, इससे आगे जानेका तुम्हें अधिकार नहीं।’

(आत्मा)—हम आत्माका ज्ञान—साक्षात्कार नहीं कर सकते, किन्तु उसके अस्तित्व पर मनन किया जा सकता है। हम इसपर चिन्तन कर सकते हैं—ज्ञान सम्भव ही नहीं है, जबतक एक स्वयंचेतन, विचारो-को स्मृतिके रूपमें जोड़नेवाला तत्त्व आत्मा न हो। किन्तु इस आत्माको सीधे इन्द्रियोकी सहायतासे हम नहीं जान सकते, क्योंकि वह सीमापारी, इन्द्रिय-अगोचर है।

इस तरह सीमापारी वस्तुओंका होना भी संभव है। वस्तु-अपने-भीतर या वस्तुसार भी इसी तरह अज्ञेय है, किन्तु वह है जरूर, अन्यथा इन्द्रिय तथा विषयके सबधसे जो वेदना होती है, वह निराधार होगी—आखिर बाहरी जगत् या वस्तुकी जिस आभाका ज्ञान हमें होता है, उसके पीछे कोई वस्तुसार जरूर है, जो कि मनसे परेकी चीज है, जो हमारी इन्द्रियोको प्रभावित करता है, और हमारे ज्ञानके लिए बिचब्रह्म प्रस्तुत करता है। इस आधार वस्तु-अपने-भीतर (वस्तुसार) के बिना वह झोकी ही नहीं मिलती, जिसकी बुनियादपर कि हमारा सारा ज्ञान सड़ा है।

कान्त बुद्धि और समझके बीच फरक करता है।—समझ वह है जो कि इन्द्रिय द्वारा लाई सामग्री—वेदना—पर आधारित है। लेकिन

बुद्धि समझसे परे जाती है, और इन्द्रिय-अगोचर ज्ञान—जिस ज्ञानका कि कोई प्रत्यक्ष विषय नहीं है जो शुद्ध बोध रूप है—को उपलब्ध करना चाहती है। मन या बुद्धिकी साधारण क्रियाको समझ कहते हैं। वह हमारे तजबज—विषय-साक्षात्कारों—को समान रूपसे तथा नियमों और सिद्धान्तों-के अनुसार एक दूसरेके साथ संबन्ध कराती है, और इस प्रकार हमें निश्चय प्रदान करती है।

निश्चय—समझ जिन निश्चयोंको हमारे सामने प्रस्तुत करती है, कान्तने उनके बारह भेद गिनाये हैं—

- (१) सामान्य निश्चय—जैसे सारी बातें सत्य हैं।
- (२) विशेष निश्चय—जैसे कुछ वृक्ष आम हैं।
- (३) एकल निश्चय—जैसे अकबर भारतका सम्राट था। इन तीन निश्चयोंमें बीजे गुण-विभाग-योग, बहुत्व, एकत्व—के रूपमें देखी जाती हैं।
- (४) स्वीकारात्मक निश्चय—जैसे गर्मी एक प्रकारकी गति है।
- (५) नकारात्मक निश्चय—जैसे मनमें विस्तार परिमाण नहीं है।
- (६) असीम निश्चय—जैसे मन अ-विस्तृत है। इन तीनों निश्चयोंमें वास्तविकता (भाव) अमान, और सीमाके रूपमें गुण-विभाग दिखाई देते हैं।
- (७) स्पष्ट निश्चय—जैसे देह भारी है।
- (८) असंसात्मक निश्चय—जैसे यदि हवा गर्म रही तो तापमान बढ़ेगा।

(९) विकल्पात्मक—जैसे द्रव्य या तो ठोस होते हैं या तरल, या गैसीय। ये तीनों निश्चय संबंधों—नित्य (समवाय या अयुतसिद्ध)-संबंध, आधार (और सयोग)-संबंध, कार्यकारण-संबंध, समुदाय (सक्रिय निष्क्रियके आपसी)-संबंध—को बतलाते हैं।

(१०) सम्बोद्धात्मक निश्चय—जैसे 'हो सकता है यह जहर हो।'।

(११) आद्यहात्मक निश्चय—'यह जहर है।'।

(१२) सुचरीकृत निश्चय—'हर एक कार्बका कोई कारण होता है।'।

ये तीनों निश्चय सम्भव-असम्भव, सत्ता-असत्ता, आवश्यकता-संयोग—इन स्थितियोंको बतलाते हैं।

ये गुण-संबंध, स्थिति, इन्द्रिय-गोचर विषयोमें ही हैं, इन्द्रिय-अगोचर (सीमापारी) में नहीं।

वस्तुसार (वस्तु-अपने-भीतर), अमर आत्मा, कर्मस्वातन्त्र्य, ईश्वर यदि हमारी समझ के विषय नहीं है, तो उससे उनका न होना साबित नहीं होता। उनके अस्तित्वको हमें बुद्धि नहीं बनलाती है, क्योंकि वह सीमापारी पदार्थ हैं। तो भी आचारिक कानून भी हमें बाध्य करते हैं, कि हम ईश्वरके अस्तित्वको स्वीकार करें, नहीं तो अहिंसा, सत्यभाषण, चोरी-न-करना आदि आचारोंके पालन करनेमें नियंत्रण नहीं रह जायेगा।

इस प्रकार कान्टने भी वही काम करना चाहा जो कि विशप बर्कलेने किया था। हाँ, जहाँ बर्कलेने “समझ” का आश्रय ले भौतिकतत्त्वोंके अस्तित्वका खंडन तथा विज्ञानका समर्थन किया, वहाँ कान्टने भौतिकतत्त्वोंके ज्ञानकी सच्चाईपर सन्देह पैदाकर उनके अस्तित्वको खतरे में डाल दिया और ईश्वर-आत्मा मनके चूचूके मुरब्बे—वस्तु-अपने-भीतर या वस्तुसार—को इन्द्रियोसे परे—सीमा-पारी—बना, ईश्वर-आत्मा-धर्म-आचार (और समाजके वर्तमान ढाँचे) को शुद्ध बुद्धिमें “मिद्ध” करनेकी कोशिश की।

किन्तु क्या बुद्धि और भौतिक प्रयोगके अस्त्रोंको कुठित कर कान्ट अपने अभिप्रायमें सफल हुआ ? मुमकिन है बुद्धि और भौतिक तर्जबोंसे जिन्हें सरोकार नहीं, वह ऐसा समझनेकी गलती करें, किन्तु कान्टके तीक्ष्ण तर्कका क्या परिणाम हुआ, इसे मार्क्सके समकालीन जर्मन कवि और विचारक झइनरिख हाइनेके शब्दोंमें सुनिष्ट—

“तब (कान्टके बाद) से सोचनेवाली बुद्धिके क्षेत्रमें ईश्वर निर्वासित हो गया। शायद कुछ शताब्दियाँ लगे जब कि उमकी मृत्यु-सूचना सर्व-साधारण तक पहुँचे; लेकिन हम तो यहाँ देरसे इस सबधमें शोक कर रहे हैं। आप शायद सोच रहे हैं, कि अब (शोक करनेकेलिए कुछ नहीं है), सिवाय इसके कि (अपने-अपने) घर जायें ?

“अभी नहीं अपनी कसम ! अभी एक पीछे जानेवाली चीजका अभि-
नय करना है। दुःसान्त नाटकके बाद प्रहसन आ रहा है।

“अब तक इम्मानुयेल कान्ट एक गंभीर निष्ठुर दार्शनिकके तौरपर सामने
आया था। उसने स्वर्ग (-दुर्ग) को तोड़कर सारी सेनाको तलवारके घाट
उतार दिया। विश्वका शासक (ईश्वर) बेहोश अपने खूनमें ही तैर रहा
है। वहाँ दयाका नाम नहीं रहा। वही हालत पितृतुल्य शिवता, और
आजके कष्टोंके लिए अविष्यमें मिलनेवाले सुफलकी है। आत्माकी अमरता
अपनी आखिरी सांस गिन रही है ! उसके कंठमें मृत्युकी यंत्रणा ध्वनित
हो रही है ! और बूढ़ा भगवानदास पास खड़ा है, उसका छत्ता उसकी बांह-
में है। वह एक शोकपूर्ण दर्शक है—व्याघ्रानित पसीनेसे उसकी भीष्ट
मीमी हैं, उसके गालोंपर अध्रुबिन्दु टपक रहे हैं।

“तब इम्मानुयेल कान्टका दिल पसीजता है; और अपनेको दार्शनिकोंमें
महान् दार्शनिक ही नहीं बल्कि मनुष्योंमें भगवाननुष प्रकट करने के लिए वह
आधी भलमनसाहृतसे और आधा व्यंग के तौरपर सोचता है—

“बूढ़े भगवानदासके लिए एक देवताकी जरूरत है, नहीं तो बेचारा
सुखी नहीं रह सकेगा; और वस्तुतः लोगोंको इस दुनियामे सुखी रहना
चाहिए। व्यावहारिक साधारण बुद्धिका यह तकाजा है।

“अच्छी बात, ऐसा ही हो क्या पर्याप्त ! व्यावहारिक बुद्धिको किसी
ईश्वर या और किसीके अस्तित्वकी स्वीकृति देने दो।”

“परिणामस्वरूप कान्ट सैद्धान्तिक और व्यावहारिक बुद्धिके भेदपर
उर्क-वितर्क करता है, और व्यावहारिक बुद्धिकी सहायतासे उसी देवता
(=ईश्वर) को फिर जिला देता है, जिसे कि सैद्धान्तिक बुद्धिने लाशके
रूपमें परिचित कर दिया था।”

“सुद बुद्धि” के लिखनेके बाद “व्यावहारिक बुद्धि” लिखकर कान्टने
जो जीयापोटी करनी चाही, हाइनेने वही उसका सुन्दर साका खींचा है।

§ २. सन्देशवाद

ह्यूम् (१७११-७६ ई०)—डेविड ह्यूम् एडिनबरा^१ (स्काटलैंड) में, कान्टसे १३ साल पहिले पैदा हुआ था। इसने कानूनका अध्ययन किया था। पहिले जेनरल सेन्टक्लेर फिर लाड हर्टफोर्डका सेक्रेटरी रहा, और अन्तमें १७६७-९ में इंग्लैण्डका अफ़्दर-सेक्रेटरी (=उपमंत्री) रहा। इस प्रकार ह्यूम् शासक वर्गका सदस्य ही नहीं, खुद एक शासक तथा सम्पत्तिवाली श्रेणीसे संबंध रखता था। मध्यम तथा उच्चवर्गीय शिक्षित लेखक सदा यह दिखलाना चाहते हैं, कि वह वर्ग और वर्गस्वार्थसे बहुत ऊपर उठे हुए हैं; लेकिन कोई भी आँख रखनेवाला इस घोसेमे नहीं आ सकता। अक्सर जान-बूझकर—कभी-कभी अनजाने भी—लेखक अपनी चेष्टाओंसे उस स्वार्थकी पुष्टि करते हैं, जिससे उनकी “दाल-रोटी” चलती है। हम बिशप् बर्कलेकी पुष्टि करते हैं, कि किन तरह बुद्धिकी आँखमे धूल झोक, प्रत्यक्ष—अनुमानगम्य—बुद्धिगम्य—भौतिक तत्त्वोंसे-इन्कार कर उसने लवे-बीडे आकर्षक विज्ञानतत्वका समर्थन किया। और जब लोग वस्तु-सत्यको छोड़ हम ख्याली विज्ञानको एकमात्र तत्त्व मानकर आँख मूँद झूमने लगे, तो फिर ईश्वर, धर्म, आत्मा, फरिश्तोंको चुपके से सामने ला बैठाया। कान्टको बर्कलेकी यह चेष्टा कुछ बोधी तथा गंवारूपन लिये हुए मालूम हुई। उसने उसे और ऊपरी तलपर उठाया। भौतिक तत्व साधारण बुद्धि—(=समझ) गम्य है, उनकी सत्ता भी आँशिक सत्य हो सकती है, किन्तु असली तत्व वस्तु-अपने-भीतर (=वस्तुसार) है, जिसकी सत्ता शुद्ध-बुद्धिसे सिद्ध होती है। समझ द्वारा ज्ञेय वस्तुओंसे कहीं अधिक सत्य है, शुद्ध-बुद्धिगम्य वस्तुसार। तर्क, तर्जबें, समझ, साधारण बुद्धिके क्षेत्रकी सीमा निर्धारित कर उनकी गतिको रोक कान्टने समझसे घरे एक सुरक्षित क्षेत्र तैयार किया, और इस प्रशान्त, झगड़े-झंझट-रहित स्थानमे ले जाकर

१. Edinburgh.

ईश्वर, आत्मा, धर्म, आचार (वैयक्तिक सम्पत्ति, सही सामाजिक व्यवस्था) को बैठो दिया। वह बा' कान्टकी अप्रतिम प्रतिभाका चमत्कार।

भाइये अब हम इंगलैंडके टोरी^१ शासक (अन्डर-सेक्रेटरी) ह्यूमको भी देखें। कान्टसे पहिलेके साइंसजन्य विचार-स्वातन्त्र्य के प्रवाहसे पुरानी नींवकी रक्षा करनेके लिए पहिलेके दार्शनिकोंके प्रयत्नोंको उसने देखा था, और यह भी देखा था, कि वस्तु-जगत् और उनसे प्राप्त सच्चाइयाँ इतनी प्रबल हैं, कि उनका सामना उन हथियारोंसे नहीं किया जा सकता, जिनसे दकार्त, लाइब्-निट्ज, वॉल्फेने किया था। नीतिक तत्त्वोंको गम्भीर साबित करनेसे ह्यूम सहमत था, किन्तु इन्हे वह फजूलकी जवाबदेही समझता था, कि सामने देखी जानेवाली वस्तुको तो इन्कार कर दिया जाये, और इन्द्रिय अनुभवसे परे किसी चीज—विज्ञान—को सिद्ध करनेकी जिम्मेवारी ली जाये। ह्यूम पूंजीवादी युगके राजनीतिज्ञोंका एक अच्छा पक्षप्रवर्धक था। उसने कहा—नीतिकतत्त्वोंको सिद्ध मत होने दो, विज्ञानको सिद्ध करके जिस ईश्वर या धर्मको खाना चाहते हो, वह समाजके ढाँचेको क्रान्तिकी लपट से बचानेके लिए जरूरी है, किन्तु उनका नाम लेते ही लोग हमारी नेकनीयतीपर शक करने लगेंगे, इसलिए अपनेको और सच्चा साबित करनेके लिए उनपर भी दो चोट लगा देनी चाहिए और इस प्रकार अपनेको दोनोंसे ऊपर रखकर मध्यस्थ बना देना चाहिए। यदि एक बार हम नीतिकतत्त्वोंके अस्तित्व में सन्देह पैदा कर देंगे और बाहरी प्रकाशको रोक देंगे, तो फिर अँधेरेमें पड़ा जनसमुद्र किन्मतपर बैठ रहेगा। और फिर इस सन्देहबाधसे हमारी हानि ही क्या है—उससे न हमारे क्लाइम झूठे हो सकते हैं और न मांसन-रोटी या शम्भेन ही।

अब जरा इस मध्यस्थ, दूधका दूध पानीका पानी करनेवाले राजनी-की दार्शनिक उद्गानको देखिए।

(१) दर्शन—हम जो कुछ जान सकते हैं, वह है हमारी अपनी मानसिक छाप—संस्कार। हमें वह अधिकार नहीं है कि नीतिक या

अभौतिक तत्वोंकी वास्तविकता सिद्ध करें। हम उतनेही को जान सकते हैं, जितनोंके कि इन्द्रियाँ और मन ग्रहण करते हैं, और इस क्षेत्रमें भी सम्भावनामात्रके बारे में हम कह सकते हैं। इस अनुभव (=प्रत्यक्ष, अनुमान) से बढ़कर ज्ञान प्राप्त करनेका हमारे पास कोई साधन नहीं है।

(२) स्पर्श—हमारे ज्ञानकी मारी सामग्री बाहरी (वस्तु द्वारा प्राप्त) और भीतरी वस्तुओंके स्पर्शों^१—छापो—में प्राप्त होती है। जब हम देखते, अनुभव, प्यार, शत्रुता, डच्छा या संकल्प करते हैं, यानी हमारी नभी वेदनाएँ, आत्मकियाँ और मनोभाव जब जब आत्मामें पहिले-पहिल प्रकट होते हैं, तो हमारे सबसे मजीब माध्यात्मिक स्पर्श ही हैं। बाहरी स्पर्श या वेदनाएँ आत्माके भीतर अज्ञात कारणोंसे उत्पन्न होती हैं। भीतरी स्पर्श अधिकतर हमारे विचारोंसे आते हैं, अर्थात् एक स्पर्श हमारी इन्द्रियों-पर चोट करना है, और हम सर्दी-गर्मी, सुख-दुःख अनुभव करते हैं।

(३) विचार—स्पर्शोंके बाद ज्ञानसे संबंध रखनेवाली दूसरी महत्वपूर्ण चीज विचार^२ है। हमारे विचार बिल्कुल ही भिन्न-भिन्न असंबद्ध संयोग-वश मिले पदार्थ नहीं हैं। एक दूसरेसे मिलते वक्त उनमें एक खास दर्जे तक नियम और व्यवस्थाकी पाबन्दी देखी जाती है। वह एक तरह की एकताके सूत्रमें बद्ध दीख पड़ते हैं, जिन्हें कि हम विचार-संबंध करते हैं।

(४) कार्य-कारण—कार्य-कारणमें एक बिल्कुल ही अलग चीज है, कारणको हम कार्यमें हंगिज नहीं पा सकते। कार्य-कारणके संबंधका ज्ञान हमें निरीक्षण और अनुभवमें होता है। कार्य-कारणका संबंध यही है, के एकके बाद दूसरा आता है—कार्य-नियत-पूर्व-वृत्ति कारण, कारण-नियत-वृत्ति कार्य—हम यहाँ एक घटना के बाद दूसरीको होते देखते हैं।

(५) ज्ञान—हम सिर्फ प्रत्यक्ष (साक्षात्) मात्र कहते हैं, हम इससे अधिक किसी चीजका पूर्ण ज्ञान रखते हैं, यह गलत है। जो प्रत्यक्ष है, वही वह वस्तु नहीं है, जिसकी कि एक तेज^३ झाँकी उस रूपमें बिलगती

है। वस्तुकी सिर्फ बाहरी सतह और उससे भी एक भाव मात्रका प्रत्यक्ष होता है। दार्शनिक विचार या आत्मानुभूतिसे और अधिक ज्ञान सकेंगे, इसकी कोई आशा नहीं, क्योंकि दार्शनिक निर्णय और कुछ नहीं, सिर्फ नियमित तथा शोधित साधारण जीवनका प्रतिबिम्ब मात्र है। इस तरह हमारा ज्ञान सतही—ऊपर-ऊपरका है, और उससे किसी चीजकी वास्तविकता स्थापित नहीं की जा सकती।

(६) आत्मा—“जब मैं खूब गजबकीसे उस चीजपर विचार करता हूँ, जिसे कि मैं अपनी आत्मा कहता हूँ, तो वहाँ सदा एक या दूसरी तरहका प्रत्यक्ष (=अनुभव) सामने आता है। वहाँ कभी मैं अपनी आत्माको नहीं पकड़ पाता।” आत्मापर भीतरसे चिन्तन करनेपर वहाँ मिलता है—गर्मी-सर्दी, प्रकाश-अन्धकार, राग-द्वेष, सुख-पीड़ाका अनुभव। इन्हे छोड़ वहाँ सुद्ध अनुभव कभी नहीं मिलता। इस प्रकार आत्माको साबित नहीं किया जा सकता।

(७) ईश्वर—जब ईश्वर प्रत्यक्ष नहीं देखा जा सकता, तो उसके होनेका प्रमाण क्या है? उसके गुण आदि। किन्तु ईश्वरके स्वभाव, गुण, आज्ञा और भविष्य योजनाके संबंधमें कुछ भी कहनेके लिए हमारे पास कोई भी साधन नहीं है। वैसे कुम्हार—अर्थात् कार्यसे कारण—के अनुमानसे हम ईश्वरको सिद्ध नहीं कर सकते। जब हम एक घरको देखते हैं, तो पक्की तीरसे इस निश्चयपर पहुँचते हैं, कि इसका कोई बनानेवाला मিসत्री या कारीगर था। क्योंकि हमने सदा मकान-जातिके कार्योंको कारीगर-जाति के कारणों द्वारा बनाये जाते देखा है। किन्तु विश्व-जातिके कार्योंको ईश्वर-जातिके कारणों द्वारा बनते हमने कभी नहीं देखा, इसलिए यहाँ घर और कारीगरके दृष्टान्तसे ईश्वरको नहीं सिद्ध कर सकते। आखिर अनुमानमें, जिस जातीय कार्यको जिस जातीय कारणसे उत्पन्न होता देखा गया, उसी जातिके भीतर ही रहना पड़ता है। ईश्वर पूर्ण, ज्वल, अनन्त है, ये ऐसे गुण हैं, जिन्हें निरन्तर परिवर्तनशील—अज-अज पैदा होने तथा मरनेवाला—मन नहीं जान सकता; जब एक मन दूसरे अज रहता ही

नहीं, तो नया आनेवाला मन कैसे जान सकता है, कि ईश्वरका अमुक गुण पहिले भी मौजूद था। मनुष्य अपने परिमित ज्ञानसे ईश्वरका अनुमान कर ही नहीं सकता, यदि उसके अज्ञानसे, अनुमान करनेका आग्रह किया जाये, तो फिर यह दर्शन नहीं हुआ।

विश्वके स्वभावसे ईश्वरके स्वभावका अनुमान बहुत चाटेका सौदा रहेगा। कार्यके गुणके अनुसार ही हम कारणके गुणका अनुमान कर सकते हैं। कार्य-जगत् अनन्त नहीं सान्त, अनादि नहीं सादि है, इसलिए ईश्वरको भी सान्त और सादि मानना पड़ेगा, जगत् पूर्ण नहीं अपूर्ण, कूरता, संघर्ष विषमतासे भरा हुआ है; और यह भी तब जब कि ईश्वरको अनन्तकालसे अभ्यास करते हुए बेहतर जगत्के बनानेका मौक़ा मिला था। ऐसे जगत्का कारण ईश्वर तो और अपूर्ण, कूर, संघर्ष विषमता-प्रेमी होगा।

मनुष्यकी शारीरिक और मानसिक सीमित अवस्थाओंके कारण सदाचार, दुराचारका भी उसपर दोष उतना नहीं आ सकता; आखिर वह ईश्वर हीकी देन है।

(८) धर्म—अटकलबाजी, कुतूहल, या सत्यताका शुद्ध प्रेम भी धर्म और ईश्वर-विश्वासको पैदा करता है, किन्तु इनके मुख्य आधार हैं—मुखके लिए भारी चिन्ता, भविष्यकी तकलीफोंका भय, बदला लेनेकी जबर्दस्त इच्छा, पान-भोजन और दूसरी आवश्यक चीज़ोंकी मूल।

हमूने यद्यपि बर्कले, कान्ट जैसेके तकौपर भी काफी प्रहार किया है, और दर्शनको धर्मका चाकर बननेसे रोकना चाहा; किन्तु दूसरी तरफ़ ज्ञानको असंभव मानकर उसने कोई भावात्मक दर्शन नहीं पेश किया। दर्शनका प्रयोजन सन्देहमात्र पैदा करना नहीं होना चाहिए, क्योंकि जीवनके होनेमे सन्देहकी गुंजाइश नहीं है।^१

१. साधु शान्तिनाथ जी अपने "Critical Examination of the Philosophy of Religion" (2 Vols.) में हमका ही अनुसरण करते हैं।

§ ३. भौतिकवाद

अठारहवीं सदीमें भौतिकवादी विचारों, तथा सामाजिक परिवर्तन संबंधी स्थाल जोर पकड़ रहे थे, इसे हम कह चुके हैं। इस सताब्दीमें भौतिकवादी दार्शनिक भी काफी थे, जिनमें प्रमुख थे—हटली (१७०४-५७ ई०), ला मेत्री^१ (१७०९-५१), हल्बेशियस^२ (१७१५-७१), दा-अले-म्य^३ (१७१७-८३), 'ड' होल्बास^४ (१७२३-८९), दीदेरो^५ (१७३१-८४), प्रीस्टली^६ (१७३३-१८०४), कबानी^७ (१७५७-१८०८)

भौतिकवादका समर्थन सिर्फ दार्शनिकोंके प्रयत्नपर ही निर्भर नहीं था, बल्कि सारा साइंस—साइंसदानोंके वैयक्तिक विचार चाहे कुछ भी हों—भौतिकवादी प्रवृत्ति रखता था, इसलिए यह अकेला अस्त्र दार्शनिकोंके हजारों दिमागी तर्कोंको काटनेके लिए पर्याप्त था। इसीलिए अठारहवीं सदीकी भौतिकवादी प्रगति इसपर निर्भर नहीं है कि उसके दार्शनिकोंकी संख्या कितनी है, या वह कितने शिक्षितोंको प्रिय हुआ।

हटली मनोविज्ञानको शरीरका एक अंश मानता था। दकार्त यद्यपि द्वैतवादी ईश्वर-विश्वासी कट्टर कॅथलिक ईसाई था, लेकिन उसके दर्शनने जनजाने फ्रांसमें भौतिकवादी विचारोंके फैलानेमें सहायता की। दकार्तका मत था कि निम्न श्रेणीके प्राणी चलते-फिरते यंत्र भर रहे हैं, यदि प्राणीके सभी अंग ठीक जगह पर लगे हों, तो बिना आत्मा के सिर्फ इन्द्रियो द्वारा उत्पादित उत्तंजनासे भी शरीर चलने फिरने लगेगा। इसीको लेकर ला-मेत्री और दूसरे फ्रेंच भौतिकवादियोंने आत्माको अनावश्यक साबित किया, और कहा कि सभी सभी वस्तुएं भौतिकतत्त्वोंसे बने चलते-फिरते

१. La Mettrie.

२. Helvetius.

३. D'Alembert.

४. D'Holbach.

५. Diderot.

६. Priestley

७. Cabanis.

स्वयं वह यत्र है। ला-मेत्रीने कहा,—“जब दूसरे प्राणी, दार्शनिक द्वाकतके मतमें, बिना आत्माके भी चल-फिर, सोच-समझ सकते हैं, तो मनुष्यमें ही आत्माकी क्यो जरूरत है? सभी प्राणी एक ही विकासके नियमोंका अनुसरण करते-हैं, अन्तर है तो उनके विकासके दर्जेमें।” कबानीके ग्रंथ फ़ाममें भौतिकवादके प्रचारमें सहायक हुए थे। उसकी कितनीही कहा-वते बहुत मशहूर है। “शरीर और आत्मा एक ही चीज़ है।” “मनुष्य शानतन्तुओका गूँठा है।” “पित्ता जिस तरह रस-प्रस्राव करता है, वैसे ही दिमाग विचारोंका प्रस्राव करता है।” “भौतिकतत्त्वोंके नियम मानसिक आचारिक घटनाओंपर भी लागू है।”

भौतिकवादपर एक आक्षेप किया जाना था, कि उसके अनुसार ईश्वर, परलोकका न डर होनेसे दुनियामें दुराचार फैलने लगेगा, लोग स्वार्थान्ध हो दूम्मेकी चन-मम्पनिको लूटनेमें नही हिचकिचायेंगे। किन्तु, अठारहवीं सदीने इसका जवाब भौतिकवादियोंके आचार-विचारसे दे दिया। ये भौतिकवादी सबमें ज्यादा वैयक्तिक सम्पत्ति और सामाजिक असमानताके विरोधी थे, व्यक्ति नही सारे समाजके कल्याणपर जोर देने थे। हेल्वेशियो ने कहा था—“प्रबोधपूर्ण आत्म-स्वार्थ, आचारकी सबसे अधिक दृढ़ बुनियाद बन सकता है।”

अध्याय १२

उन्नीसवीं सदीके दार्शनिक

अठारहवीं सदी साइंसका प्रारंभिक काल था, लेकिन उन्नीसवीं सदी उसके विकासके विस्तार और गति दोनोंमें ही पहिलेसे तुलना न रखती थी। अब साइंस पर्वतका आरंभिक चरमा नहीं बल्कि एक महानदी बन गया था। अब उसे दर्शनकी पर्वाह नहीं थी, बल्कि अपनी प्रतिष्ठा कायम रखनेके लिए दर्शनको साइंसकी सहायता आवश्यक थी, और इस सहायताको बिना उसकी जबकि लेनेमें दर्शनने परदेख नहीं किया।

उन्नीसवीं सदीमें ज्योतिष-शास्त्रने ग्रहों-उपग्रहोंकी छान-बीन ही नहीं पूरी की, बल्कि सूर्यकी दूरी ज्यादा शुद्धतासे मालूम की। स्पेक्ट्रस्कोप (वर्ण-रश्मि-वर्णक-यन्त्र) की मददसे सूर्य, तारोंके भीतर मौजूद भौतिकतत्त्वों, उनके ताप घनता आदि तथा दूरी मालूम हुई और तारोंके बारेमें चले जाते कितने ही भ्रम और मिथ्याविश्वास दूर हो गये।

गणितके क्षेत्रमें लोबाचेस्की, रीमान आदिने ओकलेडिससे अलग तथा अधिक शुद्ध ज्यामितिका आविष्कार किया।

भौतिक साइंसमें मूल, हेल्महोल्ट्ज, केल्विन, एडिन्टनने नये आविष्कार किये। वैज्ञानिकोंने सिर्फ परमाणुओंकी ही छानबीन नहीं की बल्कि टाम्सन परमाणुओंको भी तोड़कर एलेक्ट्रॉनपर पहुँच गया।^१ बिजलीसे परिचय ही नहीं बल्कि सताब्दीके अन्त तक सड़को और घरोंको बिजली प्रकाशित करने लगी।

१. देखो "बिजली के चमरेजा"।

रसायन-शास्त्र में परमाणुओंकी नाप-तोल होने लगी, और हाइड्रोजन-को वटखरा बना परमाणु-तत्त्वोंके भार आदिका पता लगाया गया। १८२८ ई० में बोलरने^१ सिर्फ प्राणियोंमें मिलनेवाले तत्त्व ऊरिया^२ को रसायनशालामें कृत्रिम रूपसे बनाकर सिद्ध कर दिया, कि भौतिक नियम प्राणि-अप्राणि दोनों जगत् में एकसे लागू हैं। शताब्दीके आरंभमें ३० के करीब मूल रसायन तत्त्व ज्ञात थे, किन्तु अन्तमें उनकी संख्या ८० तक पहुँच गई।

प्राणिशास्त्रमें अनुवीक्षणसे देखे जानेवाले बैक्टीरिया^३ और दूसरे कोटाणुओंकी खोज उनके गुण आदि ने विज्ञानके ज्ञान-क्षेत्रको ही नहीं बढ़ाया, बल्कि पास्तोरकी इन खोजोंने घाव आदिकी चिकित्सा तथा, टीनबंद खाद्यपदार्थोंकी तैयारीमें बड़ी सहायता पहुँचाई। डेंबीने बेहोशीकी दवा निकालकर चिकित्सकोंके लिए आपरेशन आसान बना दिया। शताब्दीके मध्यमें डार्विनके जीवन-विकासके सिद्धान्तने विचारोंमें भारी क्रान्ति पैदा की, और जड़-चेतनकी सीमाओंको बहुत नजदीक कर दिया।

इस तरह उन्नीसवीं सदीने विश्व-सबधी मनुष्यके ज्ञानमें भारी परिवर्तन किया, जिससे भौतिकवादको जहाँ एक ओर भारी सहायता मिली, वहाँ "दार्शनिकों" की दिक्कतें बहुत बढ़ गईं। इसी तरह फिश्टे, हेगेल, शोपनहार जैसे विज्ञानवादियोंने भौतिकतत्त्वोंसे भी परे विज्ञानतत्त्वपर पहुँचनेकी कोशिश की। शेलिङ्ग, नोड्शने द्वैतवादी बुद्धिवादका आश्रय ले भौतिकवादकी बाढ़को रोकना चाहा। स्पेन्सरने ह्यम्के मिशनको सँभाला और अपने अज्ञेयतावाद द्वारा समाजके आर्थिक-सांस्कृतिक ढाँचेंको बरकरार रखनेकी कोशिश की। लेकिन इसी शताब्दीको मार्क्स जैसे प्रखर दार्शनिकको पैदा करनेका सौभाग्य है, जिसने साइंससे अपने दर्शनको सुव्यवस्थित किया; और उसके द्वारा दर्शनको समाजके बदलनेका साधन बनाया।

१. Friedrich Wohler.

२. Urea.

३. Bacteria.

§ १. विज्ञानवाद

१ फ़िक्टो' (१७६५-१८१४ ई०)

योहन गॉटलीफ़ फ़िक्टो सैक्सनी (जर्मनी) में एक गरीब जुलाहेके घर पैदा हुआ था।

परमतत्त्व—कान्टने बहुत प्रयत्नसे वस्तुसत्ता (वस्तु-अपने-भीतर) को समझकी सीमाके पार बुद्धि-अगम्य वस्तु साबित किया था। फ़िक्टोने कहा, कि वस्तुसार भी मनसे परेकी चीज नहीं, बल्कि मन हीकी उपज है। सारे तजर्बे तथा मनके सिर्फ़ आकार ही नहीं "परम-आत्मा" से उत्पन्न हुए हैं, बल्कि उत्पत्तिमें वैयक्तिक मनोंने भी भाग लिया है। "परम-आत्माने अपनेको ज्ञाता (=आत्मा) और ज्ञेय (=विषय) के रूपमें विभक्त किया; क्योंकि आत्माके आचारिक विकासके लिए ऐसे बाधा डालनेवाले पदार्थोंकी जरूरत है जिनको कि आत्मा अपने आचारिक प्रयत्नों से पार करे। इन्हीं कारणोंसे परम-आत्माको अनेक आत्माओंमें भी विभक्त होना पड़ता है; यदि ऐसा न हो तो उन्हें अपने-अपने कर्तव्योंको पूरा करनेका अवसर नहीं मिलेगा। आत्माओंके अनेक होनेपर भी वह उस एक आचारिक विधानके प्रकाश हैं, जिसे कि परम-आत्मा या ईश्वर कहते हैं। फ़िक्टोका परमतत्त्व स्थिर नहीं, बल्कि सजीव, प्रवाह है।

ईश्वर को ठोंक पीटकर, हर एक दार्शनिक, अपने मनका बनाना चाहता है; लेकिन सबका प्रयत्न है, इस बेचारेको खतरेसे बचाना।

(१) **अज्ञाततत्त्व**—कान्टने आचारिक विधि—यह आचार तुम्हें ठुकर करना होगा—के बारेमें कहा, कि उसपर विश्वास करनेसे हम मन्देह्याद, भौतिकवाद और नियतिवाद^१से बचते हैं। चूँकि हम आचारिक विधानपर विश्वास रखते हैं इसलिए हम उसे जानते हैं। यह

आचारिक सच्चाई है, जो हमको आजाद बनाती है, और हमारे स्वा-
तन्त्र्यको सिद्ध करती है। कान्ट और फिल्टेके इस दर्शनके अनुसार हम
ज्ञानकी पर्वाह न कर विश्वासपर दृढ़ हो अपनी स्वतंत्रता पाते हैं—
विश्वास करने न करनेमें जो हमें आजादी है ! यदि हम दो तीन हजार
वर्ष पहिले चंद आदमियों द्वारा अपने स्वार्थ और स्वार्थरक्षाके लिए बनाये
गये आचारिक नियमोंको नहीं मानते, तो अपनी आजादी खो डालते हैं !!
और हमारी आजादीके सबसे बड़े दुश्मन सन्देहवाद, भौतिकवाद हैं, जो
कि आजादीके एकमात्र नुस्खे विश्वास (=श्रद्धा) पर कुठाराघात करते
हुए बुद्धि और तर्जोंके बतलाये रास्तेपर चलनेके लिए जोर देते हैं !!!
अकलको घबरा देनेकी जरूरत नहीं, “दर्शन” का मतलब उसे सहारा देना नहीं
बल्कि उसे भूल-भुलैयामें डाल थकाकर बैठाना है। और जहाँ अकलने
ठोस पृथिवी और उसके तर्जोंको छोड़ा कि दार्शनिक अपने मतलबमें काम-
याब हुए।

(२) बुद्धिवाद—पाठन-गुणमें फिल्टे माइस, और प्रयोग (=तर्जों)
को इन्कारकर अपने दर्शनको सिर्फ उपहासकी चीज बना सकता था;
इसीलिए दर्शन फिल्टेकी परिभाषा में, सांबंदेशिक माइस, साइसोंका साइस,
(=विजंक्शाफ्ट लेरे) है। प्रयोग और बुद्धिवादको पहिले मारकर
फिल्टे कहने चला है—यदि दर्शन तर्जोंसे मार्मजस्य नहीं रखता, तो वह
अवश्य झूठा है, क्योंकि दर्शनका काम है अनुभवके वर्ण (रूप) को निकाल
कर रखना, और बुद्धिकी आवश्यक क्रिया द्वारा उसकी व्याख्या करना।
जो परम-आत्माको एकमात्र परमार्थ तत्त्व माने और “आचारिक” विश्वास
(=श्रद्धा) को आजादीकी एकमात्र पन्थ समझे, उसके मुहसे तर्जों और
अकलकी यह हिमायत दिलावेसे बढ़कर नहीं है।

(३) आत्मा—आत्मा परम-आत्मासे निकला है, यह बतला आये
है। आत्मा परम-आत्माकी क्रियाका प्राकट्य है। आत्माकी सीमाएं हैं।
विचारमें वह इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, और मननसे परे नहीं जा सकता, और ध्यव-
हासमें वह (परम-आत्माके) विश्व-अभोजनसे परे नहीं जा सकता।

(४) ईश्वर—ईश्वर, एकमात्र परम-तत्त्व या परम-आत्मा है, यह बतला आये हैं। आचारिक विधानपर कान्टकी भाँति फिख्टेका केतना जोर था यह भी कहा जा चुका है। आचारिक विधानके ढाँचेको तायम रखनेकेलिए एक विश्व-प्रयोजन या ईश्वरकी जरूरत है। सबभुक्त ही आचारिक विधान—जो कि सत्ताधारी वर्गके स्वार्थके यंत्र है—का समर्थन बुद्धि और प्रयोगसे नहीं हो सकता, उसके लिए ईश्वरका अवलंब चाहिए। फिख्टे और स्पष्ट करते हुए यह भी कहता है कि आचारिक विधानके लिए धार्मिक विश्वासकी भी जरूरत है। ससार भरमें विद्यमान आचारिक विधान (=धर्म-नियम) और उसके विधानके विपाकपर विश्वासात्त बिना आचारिक विधान ठहर नहीं सकते। अन्तरात्माकी आवाज सभी विश्वासी और सच्चाइयोकी कर्साटी है। यह अभ्रान्त है। अन्तरात्माकी आवाज हमारे भीतर भगवान्की आवाज है। आध्यात्मिक जगत् और हमारे बीच ईश्वर विचरवाई है, और वह अन्तरात्माकी आवाजके रूपमें अपना सन्देश भेजता है।

२ - हेगेल (१७७०-१८३१ ई०)

जार्ज विल्हेल्म फ्रीड्रिख हेगेल स्टट्गार्ट (जर्मनी) में पैदा हुआ था। युविगन् विश्वविद्यालयमें उसने धर्मशास्त्र और दर्शनका अध्ययन किया। पहिले जेनामें दर्शनका प्रोफेसर हुआ, फिर १८०६-८ ई० तक बम्बेर्गमें एक समाचारपत्रका सम्पादक रहा। उसके बाद फिर अध्यापनका काम शुरू किया, और पहिले हाइडेल्बर्ग फिर बर्लिनमें प्रोफेसर रहा। ६१ वर्षकी उम्रमें हैजेसे उसकी मृत्यु हुई।

[विकास]—आधुनिक युगमें जो अमूर्तिकवादी दर्शनका नया प्रवाह आरम्भ हुआ, हेगेलके दर्शनके रूपमें वह चरमसीमाको पहुँचा। उसके दर्शनके विकासमें अफलातूँ, अरस्तु, स्पिनोजा, कान्टका सास हाथ है। कान्टसे उसने लिया कि मन (=विज्ञान) सारे विश्वका निर्माता है। हमारे वैयक्तिक मन (=विज्ञान) विश्व-मनके अंश हैं। वही विश्व-मन हमारे द्वारा विश्वको

अस्तित्वमें लानेके लिए मनन (=अभिध्यान) करता है। स्थितोक्तसे उसने यह लिया कि आत्मिक और भौतिक तत्त्व उसी एक अनादि तत्त्वके दो रूप हैं। अफलातूँके दर्शनसे लिया—(१) विज्ञान, सामान्य विज्ञान, (आचारिक) मूल्य और यह कि पूर्णताका जगत् ही एकमात्र वास्तविक जगत् है। इन्द्रियोंका जगत् उसी सीमा-पारो आत्मिक जगत्की उपज है; (२) भौतिक जगत् आत्मिक जगत् (=परमतत्त्व) के स्वेच्छापूर्वक सीमित करनेका परिणाम है, अर्थात् वह आत्मिक तत्त्वके उच्च स्थानसे नीचे पतन है। लेकिन इस विज्ञान-वादी पतनके साथ-साथ हेगेलने अस्तुके आत्मिक विकासको भी लेना चाहा, यानी विश्वका हर एक कदम और ऊँचे बिकासकी ओर उसे ले जा रहा है। हेगेलकी अपनी सबसे बड़ी देन है, यही द्वंद्वत्व^१ विकास।

(१) दर्शन और उसका प्रयोजन—हेगेलके अनुसार दर्शनका काम है, प्रकृति और तजबके द्वारा सारे जगत्को जैसा वह है, वैसा जानना; उसके भीतरके हेतुका अध्ययन करना और समझना—सिर्फ बाहरी बलाबलान तथा संयोग से उत्पन्न रूपोंका ही नहीं, बल्कि प्रकृतिके भीतर जो अनादि सार, समन्वयी व्यवस्था है, उसका भी। जगत्की वस्तुओंका कुछ अर्थ है, संसारकी घटनाएँ बुद्धिपूर्वक हैं; ग्रह-उपग्रह-सौरमंडल बुद्धिसंगत नियमके अन्दर हैं, प्राणिशरीर सप्रयोजन, अर्थपूर्ण और बुद्धिसंगत है। चूँकि वास्तविकता अपने गर्भके भीतर बुद्धिसंगत है, इसीलिए अपने चिन्तन या ज्ञानकी प्रक्रियाको भी हम बुद्धिसंगत घटनाके रूपमें पाते हैं। चूँकि दर्शनका संबंध प्रकृतिका गभीरतासे अध्ययन करना है, इसीलिए प्रकृतिके साथ दर्शनका विकास उच्च-से-उच्चतर होता जा रहा है।

(२) परमतत्त्व—हेगेलने कान्टके अज्ञात वस्तुसार (वस्तु-अपने-भीतर) या परमात्मतत्त्वको माननेसे इन्कार कर दिया, और उसकी जगह बतलाया, कि मन (=विज्ञान) और भौतिक प्रकृति ही परमतत्त्व है, प्रकृति किसी अज्ञात परम (=आत्म) तत्त्वका बाहरी आभास या दिखलावा

नहीं, बल्कि वह स्वयं परमतत्त्व है। मन और भौतिक तत्त्व दो अलग-अलग चीजें नहीं, बल्कि परमतत्त्वके आत्मप्रकाशके एक ही प्रवाहके दो अभिन्न अंग हैं। मनके लिए एक भौतिक जगत् की जरूरत है, जिसपर कि वह अपना प्रभाव डाल सके, किन्तु भौतिक जगत् भी मनोमय है। “वास्तविक मनोमय” है, और मनोमय वास्तविक है।”

(३) **इन्द्रात्मक परमतत्त्व**—परमतत्त्व भौतिक और मानस जगत्से अभिन्न है, इसे हेगेल बहुत व्यापक अर्थमें इस्तेमाल करता है। परमतत्त्व स्थिर नहीं गतिशील, चल है।—जगत् क्षण-क्षण बदल रहा है; विचार, बुद्धि, समझ या सच्चा ज्ञान सक्रिय, प्रवाहित घटना, विकासकी धारा है। विकास नीचेसे ऊपरकी ओर हो रहा है; कोई चीज—सजीव या निर्जीव, निम्न दर्जे या ऊँचे दर्जेके जन्तु—जमी अविकसित, विशेषताशून्य, सम-स्वरूप रहती है; वह उस अवस्थासे विकसित, विशेषतायुक्त, हो विभक्त होती है और कितने ही भिन्न-भिन्न आकारोंको ग्रहण करती है। गर्म, अनुगुच्छक आदिके विकासमें इसे हम देख चुके हैं। ये भिन्न-भिन्न आकार जहाँ पहिली अविकसित अवस्थामें अभिन्न—विशेषता-रहित थे, अब वह एक दूसरेसे स्वरूप और स्थितिमें ही भेद नहीं रखते, बल्कि वह एक दूसरेके विरोधी हैं। इन विरोधियोंका अपने विरोधी गुणों और क्रियाओंके कारण आपसमें इन्द्र चल रहा है, तो भी उस पूर्वमें वह एक है, जिसके कि वह अवयव हैं।—अर्थात् वास्तविकता अपने भीतर इन्द्र या विरोधी अवयवोंका स्वागत करती है। ऊपरकी ओर विकास करना वस्तुओंकी अपनी आन्तरिक “सचि” का परिणाम है। इस तरह विकास निम्न स्थितिका प्रयोजन, अर्थ और सत्य है। निम्नमें जो छिपा, अस्पष्ट होता है, उच्च अवस्थामें वह प्रकट स्पष्ट हो जाता है। विकासकी धारा अपनी हर एक अवस्थामें पहिलेकी अपनी सारी अवस्थाओंको लिये रहती है, तथा सभी आनेवाली अवस्थाओंकी शांति देता है। जगत् अपनी प्रत्येक स्थितिमें पहिलेकी उपज तथा मविध्य-

झापी भी है। उच्च अवस्थामे पहुँचनेपर निचली अवस्था अभाषयात् (—प्रतिषिद्ध) बन जाती है—अर्थात् इस वक्त वह वही नहीं रहती, जो कि पहिले थी, तो भी पिछली अवस्था उच्च अवस्थाके रूपमे सुरक्षित है, वह ऊपर पहुँचाई गई है। यह पहुँचना—निम्नसे ऊपरकी ओर बढ़ना, एक दूसरी विरोधी अवस्थामे पहुँचा देता है। दो रास्ते एक जगहसे फूटते हैं, किन्तु आगे चलकर उनकी दिशा एक दूसरेसे विरोधी बन जाती है। पानीकी गति उसे बर्फ बना गतिसे उलटे (कठोर, स्थिर, ज्यादा विस्तृत) रूपमे बदल देती है। पहिली अवस्थासे उसकी बिल्कुल विरोधी अवस्था मे बदल जाना इसे हेगेल् द्वन्द्वात्मक बदला कहता है।

[द्वन्द्वात्मकता]—द्वन्द्व, विरोध सभी तरहके जीवन और गतिकी जड़ है। हर एक वस्तु द्वन्द्व है। द्वन्द्व या विरोधका सिद्धान्त ससारपर शासन कर रहा है। हर एक वस्तु बदलती और बदलकर पहिलेसे विरुद्ध अवस्थामें परिणत होना चाहती है। बीजोके भीतर कुछ और बनने, अपनेपनसे उठने तथा बदलनेकी 'चाह' भरी है। द्वन्द्व (=विरोध) यदि न होता, तो जगत्मे न जीवन होना, न गति, न बुद्धि, और सभी चीजें मूर्दा और स्थिर होती। लेकिन, प्रकृतिका काम विरोध (=द्वन्द्व) तक ही खतम नहीं होता, प्रकृति उसपर काबू पाना चाहती है, वस्तु अपने विरोधी रूपमें परिणत जरूर हो जाती है, लेकिन गति वही रुक नहीं जाती; वह आगे जारी रखती है, और आगे भी विरोधोंको दबाया और उनका समन्वय किया जाता है; इस प्रकार विरोधी एक पूर्ण शरीरके अवयव बन जाते हैं। विरोधी, एक दूसरेसे जहाँ तक संबध है, आपसमे विरोधी हैं; किन्तु जहाँ तक उस अपने एक पूर्ण शरीरसे संबध है, वे परस्पर-विरोधी नहीं हैं। वहाँ तो यही परस्परविरोधी मिलकर एक पूर्ण शरीरको बनाते हैं।

विषय निरन्तर होते विकासोंका प्रवाह है, यही उसके लक्ष्य या प्रयोजन

है, वही विश्व-बुद्धिके प्रयोजन हैं। परमात्मतत्त्व वस्तुतः विश्वके विकासका परिणाम है। लेकिन यह परिणाम कितना है, उतना सम्पूर्ण नहीं है। सच्चा सम्पूर्ण है, परिणाम (परमात्मतत्त्व) और उसके साथ विकासका सारा प्रवाह—वस्तुएँ अपने प्रयोजनके साथ सतम नहीं होतीं, बल्कि वह जो बन जाती हैं, उसीमें समाप्त होती हैं। इसीलिए दर्शनका लक्ष्य परिणाम नहीं, बल्कि उसका लक्ष्य यह बिसलाना है कि कैसे एक परिणाम दूसरे परिणामसे पैदा होता है, कैसे उसका दूसरेसे प्रगट होना अवश्यभावी है।

वास्तविकता (परमतत्त्व) मनसे कल्पित एक निराकार क्वाल नहीं, बल्कि चलता बहता प्रवाह, एक इन्द्रात्मक सन्तान है। उसे हमारे निराकार क्वाल पूरी तीरसे नहीं व्यक्त कर सकते। निराकार क्वाल एक अंश और उत्पन्न छोटे अंशके ही बारेमें बतलाते हैं। वास्तविकता इस क्षण यह है, दूसरे क्षण वह है; इस अर्थमें वह अमावों, बिरोधों, इन्धोंसे भरी हुई है; पीषा अंकुरित होता है, फूलता है, सूखता और फिर मर जाता है; मनुष्य बच्चा होता फिर तरुण, जोन, वृद्ध हो मर जाता है।

(४) **इगुबाब**—वस्तु आगे बढ़ने-वढ़ते अपनेसे उलटे विरोधी रूपमें बदल जाती है। सम्पूर्ण (=अवयवी) परस्पर विरोधी अवयवोंका योग है, यह हम कह चुके। दो विरोधियोंका सना गम कैसे होता है, इसे हेगेलने इस प्रकार समझाया है।—हमारे सामने एक चीज आती है, फिर उसकी विरोधी दूसरी चीज आ मौजूद होती है। इन दोनोंका इन्द्र चलता है, फिर दोनोंका समन्वय हम एक तीसरी चीजसे करते हैं। इनमें पहिली बात वाद है, दूसरी प्रतिवाद और तीसरी संवाद; उदाहरणार्थ—पर्मैनिबने कहा: मूल तत्त्व स्थिर, नित्य है, यह हुआ वाद। हेगेलितुने कहा कि वह निरन्तर परिवर्तनशील है यह हुआ प्रतिवाद। परमाणुवादियोंने कहा, यह न तो स्थिर ही है न परिवर्तनशील ही, बल्कि दोनों है; यह हुआ संवाद।

(५) ईश्वर—हेगेलका दर्शन स्पिनोजासे अधिक क्रान्तिकारी है, किन्तु ईश्वरका मोह उसे स्पिनोजासे ज्यादा है। ईश्वर सिद्ध करनेके लिए बड़ी भूमिका बाँधते हुए वह कहता है—विश्व एक पागल प्रवाह, बिल्कुल ही अर्थहीन बे-लगामसी घटना नहीं है, बल्कि इसमें नियमबद्ध विकास और प्रगति देखी जाती है। हम वास्तविकताको आभास और सार, बाह्य और अन्तर, द्रव्य और गुण, शक्ति और उसके प्राकट्य, सान्त और अनन्त, मन (=विज्ञान) और भौतिक तत्व, लोक और ईश्वरमें विभक्त करना चाहते हैं, किन्तु इससे हमें झूठे भेद आर मनमानी दिमागी कल्पनाके सिवाय कुछ हाथ नहीं आता। “सार ही आभास है, अन्तर ही बाह्य है, मन ही शरीर है, ईश्वर ही विश्व है।”

हेगेल ईश्वरको विज्ञान (=विचार) कहकर पुकारता है। विश्व जो कुछ हो सकता है, वह है, अनन्तकालमें विक्रमकी जितनी संभावनाएँ हैं, यह उनका योग है। मन वह विज्ञान है, जो कि अब तक तैयार हो चुका है।

जगत् सदा बनाया जा रहा है। विकास सामयिक नहीं निरन्तर प्रवाहित है। ऐसा कोई समय नहीं था, जब कि विकासका प्रवाह जारी न रहा हो। परमात्मतत्त्व वह सनातन है, जिसकी ओर सारा विकास जा रहा है। विकास अमर्त्ये मनुको ओर कभी नहीं हुआ। भिन्न-भिन्न वस्तुओंका विकास क्रमशः जरूर हुआ है, उनमें कुछ दूसरोंके कारण या पूर्ववर्ती रही।

(६) आत्मा—विश्व-बुद्धि या विश्व-विज्ञान प्राणिशरीरमें आत्मा बन जाता है। वह अपनेको शरीरमें बन्द करता है, अपने लिए एक शरीर बनाता, एक विशेष व्यक्ति बन जाता है। यह उत्पादन अनजाने होता है। किन्तु आत्मा, जिसने अपने लिए एक प्राणिशरीर बनाया, उससे वह हो जाता है, और अपनेको शरीर से भिन्न समझने लगता है।

१. “Natur hat weder kern noch schale”. २. Idea.

चेतना उसी तत्त्वका विकास है, जिसका कि शरीर भी एक प्राकट्य है। वस्तुतः हम (=आत्मा) सिर्फ उसे ही जानते हैं, जिसे कि हम बनाते या पैदा करते हैं। हमारे ज्ञानका विषय हमारी अपनी ही उपज है, इसलिए वह ज्ञानमय है।

(७) सत्य और भ्रम—सत्य और भ्रमके संबंध में हेगेलके विचार बड़े विचित्र-से हैं। उसके अनुसार भ्रम परमसत्यके प्रकट करने लिए आवश्यक है। यदि ऐसा न होता, तो जिसे हम गलतीसे उस समय सत्य कहते हैं, उससे आगे नहीं बढ़ सकते। सपूर्ण सत्य हर तरहके संभव भ्रम-पूर्ण दृष्टिबिन्दुओंसे मिलकर बना है। भ्रमकी यह कमागत अवस्था जरूरी है, आगे पाये जानेवाले सत्यका यह सार है, कि पीछे पार किये सारे भ्रमोंका सत्य—वह लक्ष्य जिसकी कि खोजमें वह भ्रममें फिर रहा था—होवे। इसीलिए परमसत्य—निष्ण और सापेक्ष सत्यके रूपमें ही मौजूद है। अनन्त सिर्फ सान्तके सत्यके तौरपर ही पाया जाता है। सत्य पूर्ण तभी हो सकता है, जब कि अपूर्ण द्वारा की जानेवाली खोजका पूरा करता हो।

(८) हेगेलके दर्शनकी कमखोरियाँ—(१) हेगेलका दर्शन विश्वको परमविज्ञान^१ के रूपमें मानता है। इस तरह बर्कलेका विज्ञानवाद और हेगेलके दर्शनका भाव एक ही है। दोनों मन, शुद्ध-चेतनाको भौतिक तत्त्वोंसे पहिले मानते हैं।

(२) हेगेल यद्यपि विश्वमें परिवर्तन, प्रवाहकी बात करता है; किन्तु वास्तविक परिवर्तनको वह एक तरहमें इन्कार करता है। जो भविष्यमें होने-वाला है, वह पहिले हीसे मौजूद है, यह इसी बात को प्रकट करता है, और विश्वको भाग्यचक्रमें बँधा एक निरीह वस्तु बना देता है। परमतत्त्वका एकतामें विश्वकी विचित्रताओंको वह खपा देना चाहता है, और इस तरह भिन्न-भिन्न वस्तुओंवाले जगत् के व्यक्तित्वको एक मूलतत्त्वसे बढ़कर "कुछ

नहीं" कह, परिवर्तन तथा विकासके सारे महत्वको सतम कर देता है।

(३) हेगेल कहता है, कि सभी सत्ताओंकी एकताएं, सभी बुराई-सी जान पड़ती बातें वस्तुतः अच्छी (=शिव) हैं। ऊंचे दृष्टिकोण से वह बुराइयोंको उचित ठहराना चाहता है, और बुराइयोंको भ्रम कहकर उनसे ऊपर उठना चाहता है। दर्शनमें उसका यह औचित्य व्यवहारमें बहुत खतरनाक है, इसके द्वारा राजनीतिक, सामाजिक अत्याचार, वैषम्य सभीको उचित ठहराया जा सकता है।

३ - शोपन्हार (१७८८-१८६० ई०)

अयर शोपन्हार डेन्जिगमें एक घनी बैकरके घरमें पैदा हुआ था। उसकी माँ एक प्रसिद्ध उपन्यास-लेखिका थी। गोट्टियेन (१८०९-११ ई०) और बर्लिन (१८११-१३ ई०) के विश्वविद्यालयमें उसने दर्शन, विज्ञान, और संस्कृत-साहित्यका अध्ययन किया। कितने ही सालों तक जहाँ-तहाँ ठोकें खानेके बाद बर्लिन विश्वविद्यालयमें उसे अध्यापकी मिली, जहाँसे १८३१ में उसने अवकाश ग्रहण किया, और फिर माइन-तटवर्ती फ्रांक-फोर्ट शहरमें बस गया।

[तृष्णावाद']—कान्टका दर्शन वस्तु-अपने-भीतर (वस्तु-सार)के गिर्द घूमता है, शोपन्हारका दर्शन तृष्णा—सबके-भीतर (सर्वव्यापी तृष्णा)—के गिर्द घूमता है। वस्तुएं या इच्छाएं कोई वैयक्तिक नहीं हैं, व्यक्ति केवल भ्रम है। तृष्णासे परे कोई वस्तु-अपने-भीतर नहीं है। तृष्णा ही कालातीत, देशातीत, मूलनस्त्व और कारण-विहीन क्रिया है। वही मेरे भीतर उत्तेजना, पशुबुद्धि, उद्यम, इच्छा, मूलके रूपमें प्रकट होती है। प्रकृतिके एक अंशके तौरपर, उसके आभासके तौरपर मैं अपनेपनसे आगाह हो जाता हूँ, मैं अपनेको विस्तारयुक्त प्राणिशरीर समझने लगता हूँ। वस्तुतः वही तृष्णा मेरी आत्मा है, शरीर भी उसी तृष्णाका आभास है।

जब मैं अपने भीतरकी ओर देखता हूँ, तो मुझे वहाँ तृष्णा (मानकी तृष्णा, खानेकी तृष्णा, जीनेकी तृष्णा, न जीनेकी तृष्णा) दिखाई पड़ती है। जब मैं बाहरकी ओर देखता हूँ तो उसी अपनी तृष्णाको शरीरके तौरपर देखता हूँ। दूसरे शरीर भी मेरे शरीरकी ही भाँति तृष्णाके प्राकट्य हैं। पत्थरमें तृष्णा अंधी शक्तिके तौरपर प्रकट होती है, मनुष्यमें वह चेतनायुक्त बन जाती है। चुम्बककी सुई सदा उत्तरकी ओर घूमती है; पिंड गिरनेपर सीधे नीचेकी ओर लंबाकार गिरता है। एक तत्त्वको जब दूसरेसे प्रभावित किया जाता है, तो स्फटिक बनते हैं। यह सब बतलाते हैं, कि प्रकृतिमें सर्वत्र तृष्णाकी जातिकी ही शक्तियाँ काम कर रही हैं। वनस्पति-जगतमें भी अनजाने इसी तरहकी उत्तेजना या प्रयत्न देखते हैं—बूज प्रकाशकी तृष्णा रखता है, और ऊपरकी ओर जानेका प्रयत्न करता है। वह नमीकी भी तृष्णा रखता है, जिसके लिए अपनी जड़ोंको धरतीकी ओर फैलाता है। तृष्णा या आन्तरिक उत्तेजना प्राणियोंकी वृद्धि और सभी क्रियाओंको संचालित करती है। हिरण्य पशु अपने शिकार-को निगलनेकी चाह (=तृष्णा) रखता है, जिससे तदुपयोगी दांत, नख और नस-पेशियाँ उसके शरीरमें निकल आती हैं। तृष्णा अपनी जरूरतको पूरा करने लामक शरीरको बनाती है; प्रहार करनेकी चाह लींग जमाती है। जीवनकी तृष्णा ही जीवनका मूल आधार है।

जड़-चेतन, धातु-मनुष्यमें प्रकट होनेवाली यह आधारभूत तृष्णा न मनुष्य है और न कोई ज्ञानी ईश्वर। वह एक अंधी चेतनारहित शक्ति है, जो कि अस्ति-त्वकी चाह (=तृष्णा) रखती है। वह न देशसे सीमित है, न कालसे, किन्तु व्यक्तियोंमें देश-कालसे परिसीमित हो प्रकट होती है।

होनेकी तृष्णा, जीनेकी तृष्णा दुनियाके सारे संघर्षों दुःख और बुराइयोंकी जड़ है। तृष्णा स्वभावसे ही बुरी है, उसको कभी तुष्ट नहीं किया जा सकता। निरन्तर युद्ध और संघर्षकी यह दुनिया है, जिसमें भिन्न-भिन्न प्रकारकी बने रहनेकी अन्धी तृष्णाएं एक दूसरेके साथ लड़ रही हैं; यह दुनिया जिसमें छोटी मछलियाँ बड़ी मछलियों द्वारा खाई

जा रही है। यह अच्छी नहीं, बुरी दुनिया बल्कि जितना संभव हो सकता है, उतनी बुरी दुनिया है। जीवन अभी चाहेंसे अधिक और कुछ नहीं है। जबतक उसकी तृप्ति नहीं होती, तबतक पोडा होती है, और जब उसकी तृप्ति कर दी जाती है, तो दूसरी पोशकारक तृष्णा पैदा हो जाती है। तृष्णाओंको कभी सदाके लिए सन्तुष्ट नहीं किया जा सकता। हर एक फूलमें काटे है। इस दुःख से बचनेका एक ही गन्ता है, वह है तृष्णाका पूर्णतया त्याग (पहाण), और इसके लिए त्याग और तपस्याका जीवन चाहिए।

शोपन्हारके दर्शनपर बौद्ध दर्शन का बहुत प्रभाव पड़ा है। उसके दर्शनमें तृष्णाकी व्याख्या, और प्राधान्य उसी तरहमें पाया जाता है, जैसा कि बुद्धके दर्शनमें। बुद्धने भी तृष्णा-निरोधपर ही सबसे ज्यादा जोर दिया है।

§ २. द्वैतवाद

निट्ज्शे (१८४४-१९०० ई०)—फ्रीडरिख् निट्ज्शं जर्मन दार्शनिक था। निट्ज्शेने कान्टमें ज्ञानकी असम्भवनीयता ली, शोपन्हारसे तृष्णा ली, किन्तु निट्ज्शेका तृष्णा जीने के लिए नहीं प्रभुताके लिए है। शोपन्हार तृष्णाको त्याग्य बतलाना है, किन्तु निट्ज्शं उसे ग्राह्य, अपने उद्देश्य—शक्तिके पानेकी मायना मानता है। डार्विनमें “साम्यतम ही जीव रहने हैं” इस सिद्धान्तको लेकर उसने मरणात् पुरषों हीको मानवताका उद्देश्य बतलाया।

(१) दर्शन—मोक्षना वस्तुतः अस्पष्ट माक्षाकार है। सोचनेमें हम सिर्फ समानतापर नजर डालते हैं, और असमानता-आपस ग्यारह नहीं करते, इसका परिणाम होता है, वास्तविकताका एक गलत चित्रण। कोई भी वस्तु नित्य स्थिर नहीं है—नहीं काल, नहीं सामान्य, नहीं कारण-निवध। न प्रकृतिमें कोई प्रयोजन है। न कोई निश्चित लक्ष्य है।

विश्व हमारे मुल्लकी कोई पर्वाह नहीं करता, नहीं हमारे आचारकी । प्रकृतिसे परे कोई दैवी शक्ति नहीं है, जो हमारी सहायता करेगी । ज्ञान, शक्ति, प्रभुता पानेका हथियार है । ज्ञानके साधनोंका विकास इस अभि-प्रायने हुआ है कि उसे अपनी रक्षाके लिए हम इस्तेमाल कर सकें । दार्शनिकोंने जगत्को वास्तविक और दिक्कलावे के दो जगत्तोंमें बांटा । जिस जगत्, मानवको जीना है, जिसके भीतर कि मानवने अपनी बुद्धिका आविष्कार किया (परिवर्तन, है नहींका होना, द्वैत, द्वन्द्व, विरोध युद्धकी दुनिया) उमी दुनियासे वह इन्कारी होगया । वास्तविक जगत्को दिक्कलावेकी दुनिया, मायाका मसार झूठा लोक कहा गया । और दार्शनिकोंने अपने दिमागसे जिस कल्पित दुनियाका आविष्कार किया, वही हो गई, निष्प्र, अपरिवर्तनशील, इन्द्रिय-सीमा-पारी । सच्ची वास्तविक दुनियाको हटाकर झूठी दुनियाको गद्दीपर बिठाया गया । सच्चाईको मोजकर प्राप्त किया जाता है, उसे गढ़ा-बनाया नहीं जाता । किन्तु, दार्शनिकोंने अपना कर्तव्य—सत्यको बुँदना-छोड़, उसे गढ़ना शुरू किया ।

(२) 'महान् पुरुषोंकी' जाति—निट्ज़्शे, कान्ट, हेगेल आदिके दर्शन-को कितना गलत बतलाता था, यह मालूम हो चुका । वह वास्तविकतावादी था, किन्तु हम दर्शनका बहुत ही स्तरनाक उपयोग करता था । प्रभुता पानेके लिए ज्ञान एक हथियार है, जिसे प्रभुता पानेकी तृष्णा इस्तेमाल करती है । तृष्णा या सकल्प विश्वासपर आधारित होता है । विश्वास झूठा है या सच्चा, इसे हमें नहीं देखना चाहिए ; हमें देखना है कि वह सार्थक है या निरर्थक, उपयोगी है या अनुपयोगी । प्रभुताका प्रेम निट्ज़्शेके लिए सर्वोच्च उद्देश्य है, और महान् पुरुष पैदा करना सर्वोच्च आदर्श है—एक महान् पुरुष नहीं महान् पुरुषोंकी जाति, एक ऊँचे दर्जेकी जाति, बीरोकी जाति । निट्ज़्शेके इसी दर्शनके अनुसार कल तक हिटलर जर्मनोको "महान् पुरुषोंकी जाति" बना रहा था ; ऐसी जाति बना रहा था, जो दुनियाको विजय करे,

दुनियापर शासन करे, और विश्वास रखे, कि वह शासन तथा विजय करने के लिए पैदा हुई है। इसके लिए जो भी किया जायें, निन्द्यो उसे उचित ठहराता है। युद्ध, पीडा, आफत, निर्बलोपर प्रहार करना अनुचित नहीं है। इसीलिए शान्तिसे युद्ध बेहतर है—बल्कि शान्तिको तो मृत्युका पूर्वलक्षण समझना चाहिए। हम इस दुनिया में अपने सुख और हर्षके लिए नहीं हैं। हमारे जीवन का और कोई अर्थ नहीं, सिवाय इसके कि हम एक अंगुल भी पीछे न हटें; या तो अपनेको ऊपर उठाये या खतम हो जायें। दया बहुत बुरी चीज है, यह उस आदमीके लिए भी बुरी है जो इसे करके अपने लक्ष्यसे विचलित होता है, और उसके लिए भी, जो कि दूसरेकी दया लेकर अपने को दूसरोकी नजरों में गिराता है। दया निर्बल और बलवान् दोनोंको कमजोर करती है; यह जातिके जीवन-रसको चूस लेती है।

जन्मजात रईस व्यक्तियोंको अधिक सुभीना होना चाहिए, क्योंकि साधारण निम्न श्रेणीके आदमियोंसे उनके कर्तव्य ज्यादा और भारी हैं। सर्वश्रेष्ठ आदमियोंको ही शासनका अधिकार होना चाहिए और सर्वश्रेष्ठ आदमी वही हैं, जो दया-मथासे परे हैं, खुद खतरेमें पड़ने तथा दूसरों-पर उसे डालनेके लिए हर वक्त तैयार रहे। हिटलर, गोयर्ग, आदि इसी तरहके सर्वश्रेष्ठ आदमी थे।

निन्द्यो जनतन्त्रता, समाजवाद, साम्यवाद, अराजकवाद सबको फजूल और असम्भव बतलाता है। वह कहता है, कि यह जीवन जिस सिद्धान्त—योग्यतमका बँव रहना—पर कायम है। जो उसके बरखिलाफ हैं, वे आदर्शके विरोधी हैं। वे सबल व्यक्तियोंके विकासमें बाधा डालते हैं। “आज हमारे लिए सबसे बड़ा खतरा है यही समानताकी हवा—शान्ति, सुख, दया, आत्मत्याग, जगत्से घृणा, जनानापन, अ-बिरोध, समाजवाद, साम्यवाद, समानता, धर्म, दर्शन और साइंस सभी जीवन-सिद्धान्तके विरोधी हैं, इसलिए उनसे कोई सबध नहीं रखना चाहिए।”

निन्द्यो कहता है, महान् पुरुष उसी तरह दूसरोंको परास्त कर बागे बढ़ जायेंगे, जैसे कि मानुषने बनमानुषको।

§ ३. अज्ञेयतावाद

स्पेन्सर (१८२०-१९०३ ई०) — हबर्ट स्पेन्सर डर्बी (इंग्लैंड) में एक मध्यमश्रेणीके परिवारमें पैदा हुआ था ।

दर्शन — स्पेन्सर मानवज्ञानको इन्द्रियोंकी दुनिया तक ही सीमित रखना चाहता है, किन्तु इस दुनियाके पीछे एक अज्ञेय दुनिया है, इसे वह स्वीकार करता है । उसका कहना है — हम ज्ञान और सीमित वस्तुओं ही जान सकते हैं; परमतत्त्व, आदिकारण, अनन्त का जानना हमारी शक्तिसे बाहर है । ज्ञान सापेक्ष होता है, और परमतत्त्वको किसीसे तुलना या भेद करके बतलाया नहीं जा सकता । चूँकि हम परमतत्त्वके बारेमें कोई ज्ञान नहीं पैदा कर सकते, इसलिए उसकी सत्तासे इन्कार करना भी ठीक नहीं है । विज्ञान और धर्म दोनों इस बातपर एकमत हो सकते हैं, कि सभी दृश्य जगत्के पीछे एक सत्ता, परमतत्त्व है । शक्तियाँ दो प्रकारकी होती हैं — वह शक्ति जिससे प्रकृति हमें अपनी सत्ताका परिचय देती है; वह शक्ति जिससे वह काम करता हुआ दिखाई पड़ता है — अर्थात् सत्ता और क्रिया की परिचयायक शक्तियाँ ।

(१) परमतत्त्व या अज्ञेय अपनेको दो परस्पर विरोधी बड़े समुदायोंमें प्रकाशित करता है, वह है, अन्तर और बाह्य, आत्मा और अनात्मा, मन और भौतिक तत्त्व ।

(२) विकासवाद — हमारा ज्ञान, परमतत्त्वके भीतरी (मन) और बाहरी (जड़) प्रदर्शनतक ही सीमित है । दार्शनिकोंका काम है, कि उनमें जो साधारण प्रवृत्ति है, सभी चीजोंका जो सार्वदेशिक नियम है, उसे ढूँढ़ निकाले । यही नियम है विकासका नियम । विकासके प्रवाहमें हम भिन्न-भिन्न रूप देखते हैं — (१) एकीकरण' जैसे कि बाइबल, बालुओंके टीले, शरीर या समाजके निर्माणमें देखते हैं; (२) विभाजन' या पिड़का

उसकी परिस्थितिसे अलग कर, एक अलग भाग बनाना, तथा उसे एक संगठित पिड़का इस तरह बनाना, जिसमें अवयव अलग होते भी एक दूसरेमें सबद्ध हो। विकास और विनाशमें अन्तर है। विनाशमें विभाजन होता है, किन्तु स्रवद्धता नहीं। विकास भौतिक तत्वोंका एकीकरण और गतिक वितरण है, इसके विरुद्ध विनाश गतिको हजम करता और भौतिक तत्वोंको नितर-वितर करता है।

जीवन है, बाहरी स्रवद्धके साथ भीतरी स्रवद्धका बराबर समन्वय स्थापित करते रहना। अव्यय पूर्ण जीवन वह है, जिसमें बाहरी स्रवद्धोंके साथ भीतरी स्रवद्धोंका पूर्ण समन्वय हो।

(३) सामाजिक विचार—स्पेन्सरके अनुसार बड़े ही निम्न श्रेणी-की सामाजिक अवस्थामें ही सर्वशक्तिमान् समाजवादी राज्य स्वीकार किया जा सकता है। जब समाजका अधिक ऊँचा विकास हो जाता है, तो इस तरह के राज्यकी जरूरत नहीं रहती, बल्कि वह प्रगतिमें बाधा डालता है। राजका काम है भीतर शान्ति रखना, और बाहरके आक्रमणसे बचाना। जब समाजवादी राज्य इसमें आगे बढ़ता, तथा मनुष्यके आर्थिक सामाजिक बातोंमें दखल देना है, तो वह न्यायका खन करता है, और विकासमें आगे बढ़े व्यक्तियोंकी स्वतन्त्रतापर प्रहार करता है। स्पेन्सर समाजवादके मन्त खिलाफ था, वह कहता था—वह आ रहा है, किन्तु जानिके लिए यह भारी दुर्भाग्यकी बात होगी, जो बुराई में टिकेगा भी नहीं।

§ ४. भौतिकवाद

उत्तमवी मशीनें दर्शनमें विज्ञानवादियोंका बड़ा जोर रखा, किन्तु मैड, यूल, हेल्महोल्ट्ज, श्वान आदि वैज्ञानिकोंकी खोजोंने भौतिकवादको अप्रत्यक्ष रूपमें बहुत प्रभावित किया।

१ - बुखनेर् (१८२४-१९ ई०)

बुखनेर् का ग्रन्थ "गति और भौतिक तत्व" भौतिकवादका एक महत्त्वपूर्ण ग्रन्थ है। उसने लिखा है कि सभी शक्तियाँ

गति हैं, और सभी चीज़ें गति और भौतिक तत्वोंके योगसे बनती हैं। गति और भौतिकतत्वोंका हम अलग समझ सकते हैं, किन्तु अलग कर नहीं सकते। आत्मा या मन कोई चीज़ नहीं। जीवन विशेष परिस्थितिमें भौतिकतत्वोंसे ही पैदा हो जाना है। मनकी क्रिया “बाहरसे आई उत्तेजनासे मस्तिष्ककी पीली मज्जाके सेलोंकी गति है।”

मोलिशोर्ट (१८२२-९३ ई०) फोगट् (१८१७-९५ ई०) कूजोस्के (१८१९-७३ ई०), इस सदीके भौतिकवादी दार्शनिक थे। विरोधी भी इस बातको कबूल करते हैं, कि इस सदीके सभी भौतिकवादी दार्शनिक और साइसवेत्ता मानवता और मानव प्रगतिके जबर्दस्त हामी थे।

२ - लुड्विग् फ़ेरेबाख़ (१८०४-७२ ई०)

कान्टने अपनी “शुद्ध बुद्धि” या नैदान्तिक तर्कसे किस प्रकार धर्म, ऋद्धि, ईश्वरके चीयडे-चीयडे उड़ा दिये, किन्तु अन्तमें “भलेमानुष” बननेके ख्यालने—अथवा भले दार्शनिकोंकी पंक्तिमें वहिष्कृत न होनेके डरने, उसे थकेको चाटनेके लिए मजबूर किया, यह हम बतला आये हैं। हेगेलने शुद्ध बुद्धि, भौतिक तर्क (प्रयोग)के सहारे अपने दर्शन—द्वन्द्वात्मक विज्ञानवाद—का विकास किया, यद्यपि भौतिक तत्वोंको विज्ञानका विकार मानला वह उल्टे स्थानपर उल्टे परिणामपर पहुँचा। हेगेलके बाद उसके दार्शनिक अनुयायी दो भागोंमें बँट गये, एक तो इंग्लैंड जैसे लोग जो भौतिकवाद के मूल दुश्मन थे और हेगेलके विज्ञानवादको—आगे विकसित करनेकी यात्रा ही क्या उसे रोककर—प्रतिगमिताकी ओर ले जा रहे थे, और दूसरा भाग था प्रगतिगामियोंका, जो कि हेगेलके दर्शनको रहस्यवाद और विज्ञानवादके छुड़ा उनके वास्तविक लक्ष्य द्वन्द्वात्मक (क्षणिक) भौतिकवादपर ले जा रहे थे। फ़ेरेबाख़ इस प्रगतिगामी हेगेलीय दलका अगुआ था। इसी दलमें आगे मार्क्स और एन्गल्स शामिल हुए।

मताधारी—थनिक और धर्मानुयायी—भौतिकवादको अपना परम शत्रु समझते हैं क्योंकि वह समझते हैं कि परलोककी आशा और ईश्वरके

न्यायपरसे विश्वास यदि हट गया, तो मेहनत करते-करते भूखी मरनेवाली जनता उन्हें खा जायेगी, और भौतिकवादी विचारकोंके मतानुसार भूतल-पर स्वर्ग और मानव-न्याय स्थापित करने लगेगी। इसलिए पुरोहितोंने कहना शुरू किया, कि भौतिकवादी गंदे, इन्द्रिय-लोलुप, “अधर्म”-परायण, झूठे, अविश्वासी, “ऋण कृत्वा धृतं पिबेत्”-वादी हैं; उनके विरुद्ध विज्ञान-वादी सयमी, धर्मात्मा, स्वार्थत्यागी, विरागी, आदर्शवादी होते हैं।

प्लेयरबासका मुख्य ग्रन्थ है “ईसाइयतसार”^१। इसमें लेखकने ईसाई धर्मकी शवपरीक्षा द्वारा सारे धर्मोंकी वास्तविकता दिखलाई है। “ईसाइयत-सार” के दो भाग हैं, पहिले भागका प्रतिपाद्य विषय है “धर्मका सच्चा या मानव शास्त्रीय सार।” दूसरे भागमें “धर्मका झूठा या मजहबी सार” बतलाना गया है। भूमिकामे मनुष्य और धर्मके मुख्य स्वभावोंकी विवेचना की गई है। मनुष्यका मुख्य स्वभाव उसकी अपनी जातिकी चेतना मानव-स्वभाव है। यह चेतना कितनी है, इसका पता उसके भावुक भावों और सबेदनासे लगता है।

“तो जिसके बारेमें वह महसूस करता है, वह मानव स्वभाव क्या है, अथवा मनुष्यकी जास मानवता, उसकी विशेषता क्या है? बुद्धि, इच्छा, स्नेह। . . .

“मनुष्यके अस्तित्वके आधार उसके मनुष्य होनेके तौरपर उसकी सर्वोच्च शक्तियाँ हैं—समझना (बुद्धिकी क्रिया), इच्छा करना और प्रेम। मनुष्य है समझने, प्रेम करने और इच्छा करनेके लिए।

“सिर्फ वही सच्चा पूर्ण और दिव्य है, जो अपने लिए अस्तित्व रखता है। किन्तु ऐसा ही तो प्रेम है, ऐसी ही तो बुद्धि है, ऐसी ही तो इच्छा है। वैयक्तिक मानवमें मनुष्यके भीतर यह दिव्यत्रयी—बुद्धि, प्रेम, इच्छा—का समागम है। बुद्धि, प्रेम, इच्छा ऐसी शक्तियाँ नहीं हैं जिनपर मनुष्यका अधिकार है। उनके बिना मनुष्य कुछ नहीं है। वह जो

१. The Essence of Christianity.

कुछ है वह उनकी ही बजहसे है। यही उसके स्वभावकी बुनियादी ईंटें हैं। वह न उन्हें (स्वामीके तौरपर) रखता है, न उन्हें ऐसी सजीव, निश्चायक, निरामक शक्तियाँ—दिव्य परम शक्तियाँ—बनाता है, जिनके कि प्रतिरोधके वह खिलाफ़ जा सके।^१

फ़ेरेबाख़ने बतलाया—“मनुष्यके लिए परवत्तत्त्व (श्रेष्ठतम वस्तु) उसका अपना स्वभाव है”। “मनोभावसे जिस दिव्य स्वभावका पता लगता है, वह वस्तुतः और कुछ नहीं। वह है खुद अपने प्रति आनन्दविभोर हो प्रसन्नताकी भावना, अपने ही भीतरकी आनन्दमयता।” उसने धर्मके सारके बारेमें कहा—जहाँ “इन्द्रियोंके प्रत्यक्षमें विषय (=वस्तु)-संबंधी चेतनाको अपनी (‘आत्मा’ की) चेतनासे फर्क किया जा सकता है; धर्म में विषय-चेतना और आत्मचेतना एक बना दी जाती है।” वस्तुतः मनुष्यकी आत्मचेतनाको एक स्वतंत्र अस्तित्वके तौरपर आसमानपर चढ़ाना, धर्म है। इसी तरह उसे पूजाकी वस्तु बनाया जाता है। फ़ेरेबाख़ने इसे साफ़ करते हुए कहा—

“किसी मनुष्यके जैसे विचार, जैसी प्रवृत्तियाँ होती हैं, वैसा ही उसका ईश्वर होता है; जितने मूल्यका मनुष्य होता है, उतना ही उसका ईश्वर होता है, उससे अधिक नहीं। ईश्वर-संबंधी चेतना (=चिन्तन) आत्म (अपनी)-चेतना है, ईश्वर-संबंधी ज्ञान (उसका) आत्म (=अपना) ज्ञान है। उसके ईश्वरसे तू उस मनुष्यको जानता है, और उस मनुष्यसे उसके ईश्वरको; दोनों (मनुष्य और उसका ईश्वर) एक हैं।”^२

विष्यतत्त्व मानवीय है, इसकी आलोचना करनेके बाद वह फिर कहता है—

‘धर्म (=मजहब)-संबंधी विकास...विशेषकर इस तरह पाया जाता है, कि मनुष्य ईश्वरको अधिकाधिक कल्पित करता है, और अधिकाधिक

१. The Essence of Christianity, p. 32.

२. Ibid, p. 12.

अपनेपर लगाना है। ईश्वरीय वाणीके सबधमे यह बात खास तौरसे स्पष्ट है। पीछेके युग या सम्कृत जनोके लिए जो बात प्रकृति या बुद्धिसे मिली होती है, वही बात पहिलेके युग या अ-सम्कृत जनो को ईश्वर-प्रदत्त (माँझूम होती) थी।

“इब्राइलियो (=यहूदी धर्मानुयायियो) के अनुसार ईसाई स्वतन्त्र विचारवाला (=धर्मकी पाबंदी से मुक्त) है। बातोंमे इस तरह परिवर्तन होता है। जो कल तक धर्म (=मजहब) था, आज वह वैसा नहीं रह गया है, जो आज नास्तिकवाद है, कल वही धर्म होगा।”

धर्मका वास्तविक सार क्या है, इसके बारेमे उसका कहना है—

“धर्म मनुष्यको अपने आपसे अलग कराता है, (इसके कारण) वह (मनुष्य) अपने सामने अपने प्रतिवादीके तोरपर ईश्वरको ला रखता है। ईश्वर वह है, जो कि मनुष्य नहीं है—मनुष्य वह है, जो कि ईश्वर नहीं है।

“ईश्वर और मनुष्य दो विरोधी छोर है; ईश्वर पूर्णतया भावरूप, वास्तविकताओका योग है, मनुष्य पूर्णतया अभावरूप, सभी अभावोका योग है।

“परन्तु धर्ममे मनुष्य अपने निजी अन्तर्हित स्वभावपर ध्यान करता है। इसलिए यह दिखलाना होगा, कि यह प्रतिवाद, यह ईश्वर और मनुष्यका विभाजन—जिसे लेकर कि धर्म (अपना-काम) शुरू करता है—मनुष्यका उसके अपने स्वभावसे विभाजन करना है।”

अपने ग्रन्थके दूसरे भागमे पब्लेखाखने धर्म झूठे (अर्थात् मजहबी) सारपर विवेचन करते हुए कहा है—

“धर्मकेलिए सपूर्ण वास्तविक मनुष्य, प्रकृतिका वह भाग है, जोकि व्यावहारिक है, जोकि निश्चय करता है, जोकि समझ-बूझकर (स्वीकार किये) लक्ष्योंके अनुसार काम करता है. . . जो कि जगत्को उसके अपने

भीतर नहीं सोचता, बल्कि सोचता है उन्हीं लक्ष्यों या आकाक्षाओंके सबधमें। इसका परिणाम यह होता है कि जो कुछ व्यावहारिक चेतनाके पीछे छिपा रखा गया है, तो भी जो सिद्धान्त का आवश्यक विषय है, उसे मनुष्य और प्रकृतिके बाहर एक स्वयं वैयक्तिक सत्ताके भीतर ले जाता है।—यहाँ सिद्धान्त बहुत मौलिक और व्यापक अर्थमें लिया गया है, जिसमें वास्तविक (जगत्-सबधी) चिन्तन और अनुभव (=प्रयोग) के सिद्धान्त, तथा बुद्धि (=तर्क) और साइसके (सिद्धान्त) शामिल हैं।”

इसी कारणसे फ्रेडरवाल्ड जोर देता है, कि हम ईसाइयत (=धर्म) से ऊपर उठें। धर्म झूठे तीर्थमें मनुष्य और उसकी आवश्यक सत्ताके बीचके सबधको उलट देता है, और मनुष्यको खुद मानवीय स्वभावके सारको पूजने उसपर विश्वास करनेके लिए परामर्श देता है। ऐसी प्रवृत्तिका विरोध करते हुए फ्रेडरवाल्ड बतलाता है कि “मनुष्यकी उच्चतम सत्ता, उसका ईश्वर वह स्वयं है।” “धर्मका आदि, मध्य और अन्त मानव है।” यहाँ फ्रेडरवाल्ड धर्मको एक स्वयं अर्थमें प्रयुक्त करता है—मानवता-धर्म। वह फिर कहता है—

“धर्म आत्मा-चेतनाका प्रथम स्वरूप है। धर्म पवित्र चीज है, क्योंकि वह प्राथमिक चेतनाकी कथाएँ हैं। किन्तु जो चीज धर्ममें प्रथम स्थान रखता है—अर्थात् ईश्वर— वह खुद और सत्यके अनुसार दूसरे (दर्जेका) है क्योंकि वह वस्तुरूपेण मोचा गया मनुष्यका स्वभाव मात्र है, और जो चीज धर्मके लिए दूसरे दर्जेकी है—अर्थात् मानव—उसे प्रथम बनाना और घोषित करना होगा। जानबूकेलिए प्रेम शास्त्रा-स्थानीय प्रेम नहीं होना चाहिए, उसे मूलस्थानीय होना चाहिए, यदि मानवीय स्वभाव मानबूकेलिए श्रेष्ठतम स्वभाव है, तो, व्यवहारतः, मनुष्यके प्रति मनुष्यके प्रेमको भी उच्चतम और प्रथम नियम बनाना चाहिए। मनुष्य

मनुष्यके लिए ईश्वर है, यह महान् व्यावहारिक सिद्धान्त है; यह घुरी है, जिसपर कि जगत्का इतिहास चक्कर काटता है।^{११}

इस उद्धरणसे मालूम होता है, कि फ़रेबाख़ यद्यपि धर्मकी कड़ी दार्शनिक आलोचना करता है, किन्तु साथ ही आजके नास्तिकवादको कलका धर्म भी देखना चाहता है। वह भौतिकवादको धर्मके सिंहासन पर बैठाना चाहता था।—“मानव और पशुके बीचका वास्तविक भेद धर्मका आधार है। पशुओंमें धर्म नहीं है।”^{१२}—यह भी इसी बातको बतलाता है।

फ़रेबाख़ यद्यपि धर्म शब्दको सारिज नहीं करना चाहता था, किन्तु उसके विचार धर्म-विरोधी तथा भौतिकवादके समर्थक थे—ज्ञासकर धर्मके दुर्गके भीतर पहुँचकर वह वैसे ही काम करना चाहते थे। मला यह धर्म तथा सत्ताधारियोंके पिट्टुओंको कब पसन्द आ सकता था? प्रोफ़ेसर डूरिंगने फ़रेबाख़के खिलाफ़ कलम चलाई थी, जिसका कि उत्तर १८८८ ई० में एन्ग्ल्सने-अपने ग्रन्थ “लुइविग फ़रेबाख़” में दिया।

३ - मार्क्स (१८१८-८३ ई०)

कार्ल मार्क्सका जन्म राइनलैंड के ट्रैवेज नगरमें हुआ था। उसने बोन दर्लिन और जेनाके विश्वविद्यालयोंमें शिक्षा पाई। जेनामें उसने “देमोक्रीतु और एपीक्युरके प्राकृतिक दर्शन” पर निबन्ध लिखा था, जिसपर ‘उसे पी-एच० डी० (दर्शनाचार्य) की उपाधि मिली। मार्क्स भौतिकवादी बननेसे पहिले हेगेलके दर्शनका अनुयायी था। राजनीतिक, सामाजिक विचार उसके शुरू हीसे उग्र थे इसलिए जर्मनीका कोई विश्वविद्यालय उसे अध्यापक क्यों रखने लगा। मार्क्सने पत्रकारकलाको अपनाया और २४ सालकी उम्रमें “राइनिश जाइटुङ्ग” पत्रका संपादक बना। किन्तु, प्रुशियन सरकार उसे बहुत खतरनाक समझती थी, जिसके कारण देश छोड़कर मार्क्सको विदेशोंमें मारा-मारा फिरना पड़ा। पहिले वह पेरिसमें रहा, फिर ब्रुसेल्स (बेल्जि-

जियम) में। वहाँकी सरकारोंने भी प्रुशियाके नाराज होनेके डरसे मार्क्सको चले जानेकी कहा और अन्तमें मार्क्स १८४९ में लंदन चला गया। उसने बाकी जीवन वहीं बिताया।^१

मार्क्स दर्शनका विद्यार्थी विश्वविद्यालय हीसे था, और खुद भी एक प्रबल खेपीका दार्शनिक था; किन्तु उसके सामाजिक और राजनीतिक विचार इतने उष, अद्वितीय और दृढ़ थे, कि उसका नाम जितना एक समाजशास्त्र, अर्थनीति और राजनीतिके महान् विचारकके तीरपर मशहूर है, उतना दार्शनिकके तीरपर नहीं। इसमें एक कारण और भी है। कलाकी भाँति दर्शन भी बैठे-ठाले सम्पत्ति-शालियोंके मनोरंजनका विषय है। वह जिस तरहका दर्शन चाहते हैं, मार्क्सका दर्शन वैसा नहीं है; फिर मार्क्सको वह क्यों दार्शनिकोंमें गिनने लगे?

मार्क्सके दर्शनके बारेमें हमने सास तीरसे “वैज्ञानिक भौतिकवाद” लिखा है, इसलिए यहाँ दुहरानेकी जरूरत नहीं है।

(१) मार्क्सीय दर्शनका विकास—आधुनिक युगके अभीतिकवादी यूरोपीय दर्शनोंका चरम विकास हेगेलके दर्शनके रूपमें हुआ, और सारे मानव इतिहासके भौतिकवादी, वस्तुवादी दर्शनोंका चरम विकास मार्क्स के दर्शनमें।

प्राचीन यूनानके यूनिक दार्शनिक भौतिकतत्त्वको सभी वस्तुओंका मूल, और चेतनाके लिए भी पर्याप्त समझते थे, इसीलिए उन्हें भूतात्मवादी^२ कहा जाता था। स्तोइक भी भौतिकतत्त्वसे इन्कार नहीं करते थे, किन्तु भौतिकवादका ज्यादा विकास देमोक़्रि तु और एपीकुरु ने किया, जिनपर कि मार्क्सने विश्वविद्यालयके लिए अपना निबंध लिखा था। रोमके लुक्-शियसने अपने समयमें भौतिकवादका झंडा नीचे गिरने नहीं दिया। मध्य-युगमें विचार-स्वातंत्र्य के लिए जैसे गुंजाइश नहीं थी, उसी तरह भौतिकवादके लिए भी अवकाश नहीं था। मध्ययुगसे बाहर निकलते ही हम यूरोपमें

१. विशेषके लिए देखो मेरा “मानव समाज”, ४१०-३८

२. Hylozoist हुलो—हेक्का, भूत; जोए—जीवन, आत्मा।

बारूच स्पिनोजाको देखते हैं, जो है तो विज्ञानवादी, किन्तु उसके विचार ज्यादातर यूनानी भूतात्मवादियोंकी तरहके हैं। इगलण्डमें टामस् हॉव्स (१५८८-१६७९) ने भौतिकवादको जगाया। अठारहवीं सदीमें फ्रेब कान्ति (१७९२ ई०) के पहिले जो विचार-स्वातन्त्र्यकी बाढ़ आई थी, उसने दो-देरो, हेल्वेशियो, दोलबाश्, लामेत्री, जैसे भौतिकवादी दार्शनिक पैदा किये। उन्नीसवीं सदीमें लुड्विग् फ़ेबेरबाख् ने भौतिकवादपर कलम उठाई थी। फ़ेबेरबाख् का प्रभाव मार्क्स पर भी पड़ा था। मार्क्स ने हेगेलकी द्वन्द्वात्मक प्रक्रियासे मिलाकर भौतिकवादी दर्शनका पूर्णरूप हमारे सामने पेश किया, और साथ ही दर्शनको कल्पनाक्षेत्रमें बौद्धिक व्यायाम करनेवादा न बना उसका प्रयोग समाजशास्त्रमें किया।

विज्ञानवादी धारा समाजशास्त्र में घुस और रहस्यवाद छोड़ और कुछ नहीं पैदा करती। वह समाजकी व्यवस्थामें किसी तरहका दखल देने की जगह ईश्वर, परमतत्त्व, अज्ञेयपर विश्वास, श्रद्धा रखनेकी शिक्षामात्र दे सकती है। लेकिन मार्क्सिय दर्शनके विचार इससे बिल्कुल उलटे हैं। मानव-जातिकी भाँति ही मानव समाज—उसकी आर्थिक, धार्मिक व्यवस्था—प्रकृतिकी उपज है। वह प्रकृतिके अधीन है, और तभी तक अपना अस्तित्व कायम रख सकता है, जबतक प्रकृति उसकी आवश्यकताओंको पूरा करनी है। भौतिक उपज—खाना, कपड़ा आदि—तथा उस उपजके माधनोपर ही मानव-समाज कायम है।”

“महान् मानसिक सम्पत्ति,” “भव्य विचार,” “दिव्य चिन्तन”—चाहे कैसे ही बड़े-बड़े शब्दोंको इस्तेमाल कीजिए; हैं वह सभी भौतिक उपजकी करतूतें।

“ना कुछ देखा भाव-भजनमें ना कुछ देखा पोषीमें।

कहै कबीर मुनो भाई मन्तो, जो देखा सो रोटी में॥”

१. इसका मुख्य ग्रंथ *Systems de la Nature* १७७० में प्रकाशित हुआ।

अथवा—

“भूखे भजन न होय गोपाला । लेले अपनी कंठी माला ॥”

दर्शनके लिए अबसर कब आया ? जब कि प्रकृतिपर मनुष्यकी शक्ति ज्यादा बढ़ी, मनुष्यके श्रमकी उपजमे वृद्धि हुई; उसका सारा समय खाने-पहननेकी चीजोंके संपादनमें ही नहीं लगकर कुछ बचने लगा, तथा बैठे-ठगने व्यक्तिके लिए दूसरे भी काम करनेको तैयार हुए । जब इस तरह आदमी कामसे मुक्त रहता है, उसी समय वह सोचने, तर्क-वितर्क करने, योजना बनाने, “मध्य संस्कृति,” “ब्रह्म-ज्ञान” पैदा करनेमें समर्थ हो सकता है । और जगहोंकी भांति समाजमें भी भौतिकतत्त्व या प्रकृति ही मनकी माँ है, मन प्रकृतिका जनक नहीं ।

भौतिकवाद “मानस-जीवन” की विशेषताओंकी व्याख्या जितना अच्छी तरह कर सकता है, विज्ञानवाद वैसा नहीं कर सकता; क्योंकि विज्ञानवाद समझता है, कि विचार या विज्ञानका पृथिवी और उसकी वस्तुओंसे कोई संबंध नहीं है, वह अपने भीतरसे उत्पन्न होता है । हेगेल अपने ‘दर्शन-इतिहास’ में कैसी ऊल-जलूल व्याख्या करता है—“यह अच्छा (=सब), यह बोर . . . ईश्वर है । ईश्वर जगत्पर शासन करता है । उसके संस्कारका स्वरूप, उसकी योजनाकी पूर्ति विषय इतिहास है ।” बड़े ईश्वरने एक ही साथ बाबा आदम, बीबी हौवा, अथवा ऋषि-मुनि, बेश्याएँ, हत्यारे, कोढ़ी, पैदा किये; साथ ही भूख और दरिद्रता, आतंक और ताड़ीको पापियोंके दंडके लिए पैदा किया । उन्हें खुद उस तरहका पैदा किया गया हो, कि वह उन पापोंको करें, और फिर न्यायका नाट्य किया जाये और उन्हें दंड दिया जाये, क्या मजाक !! और वह भी एक दिनका नहीं, अनादिसे अनन्त कालतक यह प्रहसन-लीला चलती रहेगी । यह है ईश्वर, जिसे कि विज्ञानवादी दार्शनिक फाटकसे नहीं छिड़कीके रास्ते द्रविड-प्राणायाम द्वारा हमारे सामने रखना चाहते हैं ।

यूनानी दार्शनिक परमेनिद—इलियातिकों के नेता—की शिक्षा थी, कि हर एक चीज अचल-अनादि, अनन्त, एकरस, अपरिवर्तनशील, अविभाज्य,

अविनाशी है। जेनो (१३६-२४६ ई० पू०) ने बाणके दृष्टान्तको लेकर सिद्ध करना चाहा, कि बाण हर क्षण किसी न किसी स्थानपर स्थित है, इसलिए उसकी गति भ्रम के सिवा कुछ नहीं है। इस प्रकार जिसके चलनेको लोग आँखोंसे साफ देखते हैं, उसने उससे भी इन्कार कर स्थिरवादको दृढ़ करना चाहा। इसके विरुद्ध हेराक्लितुको हम यह कहते देख चुके हैं, कि संसारमें कोई ऐसा पदार्थ नहीं जो गतिशील न हो। 'हर एक चीज बह रही है, कोई चीज खड़ी नहीं है ("पान्त रेह")। उसी नदीमें हम दो बार नहीं उतर सकते, क्योंकि दूसरी बार उतरते वक्त वह दूसरी ही नदी होगी। उसके साथी क्रातिलोने कहा, "उसी नदीमें दो बार उतरना असंभव है, क्योंकि नदी लगातार बदल रही है।" परमाणुवादी देमोक्रीतुने गति—साधारण परमाणुओंकी गति—को सभी वस्तुओंका आधार बतलाया। हेगेलने गति तथा भवति (=अ-वर्तमानका वर्तमान होना) का समर्थन किया।

(२) दर्शन—गति, परिवर्तनवाद हेगेलके दर्शनका आधार है हेगेलके इस गतिवादका और संस्कार करके मार्क्सने अपने दर्शनकी स्थापना की। विश्व और उसके सजीव—निर्जीव वस्तुओं और समाजको भी दो दृष्टियोंसे देखा जाता है, एक तो पर्मेनिद या जेनोकी भाँति उन्हें स्थिर अचल मानना—स्थिरवाद; दूसरे हेराक्लितु और हेगेलका गतिवाद (क्षणिक वाद (=क्षण-क्षण परिवर्तनवाद)। प्रकृति स्थिरवादके विरुद्ध है, इसे जैसे राहका सीधा मादा बटोही कह सकता है, वैसे ही आइन्स्टाइन भी बतलाता है। जिन तारोंको किसी समय अचल और स्थिर समझा जाता था, आज उनके बारेमें हम जानते हैं, कि वह कई हजार मील प्रति घंटेकी चालसे दौड़ रहे हैं। पिंडोंके अत्यन्त सूक्ष्म अंश परमाणु दौड़ रहे हैं, और उनके भी सबसे छोटे अवयव एलेक्ट्रॉन परमाणुके भीतर चक्कर काटते तथा कक्षासे दूसरी कक्षाकी ओर भागते देखे जाते हैं।^१ वृक्ष पशु आज वही नहीं हैं, जैसा कि उन्हें "ईश्वरने" कभी बनाया था। आजके प्राणी

१. देखो "विश्वकी क्युरेज़"।

बनस्पति बिलकुल दूसरे हैं, इसे आप भूगर्भशास्त्रसे जानते हैं। आज कहाँ पता है, उन महान् सरीसृपोंका जो तिमहले मकानके बराबर ऊँचे तथा एक पूरी मालगाड़ी-ट्रेनके बराबर लम्बे होते थे।^१ करोड़ों वर्ष पहिले यह पृथ्वी जिनकी थी, आज उनका कोई नामलेवा भी नहीं रह गया। उस समय न आम का पता था, न देवदारका, न उस वक्तके जंगलोंमें हिरन, भेड़, बकरी, गाय, या नीलगायका पता था। बानर, नर-बानर और नर तो बहुत पीछे आये। सर्वशक्तिमान् खुदा बेचारा सृष्टि बनाते वक्त इन्हें बनानेमें असमर्थ था। आज मनुष्य प्रयोग करके इस कायक हो गया, कि वह यार्कशायरके सूअरों, अन-रस-स्ट्राबरी, काले गुलाबको पैदा कर उनकी नसलको जारी रख सकता है।

इस प्रकार इसमें कोई शक नहीं है, कि विश्वमें कोई स्थिर वस्तु नहीं है। मैं जिस चीजके बक्सको चौकी बनाकर इस वक्त लिख रहा हूँ, वह भी क्षण-क्षण बदल रही है, किन्तु बदलना जिन परमाणुओं, एलेक्ट्रनोंके रूपमें हो रहा है, उन्हें हम आँखोंसे देख नहीं सकते। यदि हमारी आँखोंकी ताकत करोड़गुना होती है, तो हम अपनी इस छोटीसी "चौकी" को उड़ते हुए सूक्ष्म कणोंका समूह मात्र देखते। ये कण बहुत धीरे-धीरे, और अलग-अलग समय "चौकी" की सीमा पार करते हैं, इसीलिए चौकीको जीर्ण-शीर्ण होकर टूटनेमें अभी देर लगेगी, शायद तबतक यहाँ देवलीमें रहकर लिखनेकी मुझे जरूरत नहीं रहेगी।

निरन्तर गतिशील भौतिकतत्त्व इस विश्वके मूल उपादान हैं। किसी बाह्य दृश्यको देखते वक्त हमको बाहरी दिखलावटी स्थिरताको नहीं लेना चाहिए, हमें उसे उसके भीतरकी अवस्थामें देखना चाहिए। फिर हमें पता लग जायेगा, कि गतिवाद विश्वका अपना दर्शन है। गतिवादको ही इन्द्रवाद भी कहते हैं।

(क) इन्द्रवाद^२—हेराक्लितु और हेगेल—और बुद्धको भी ले लीजिये—गतिवाद, अनित्यतावाद, क्षणिकवाद के आचार्य थे, दर्शनकी व्याख्या करते वक्त वे इन्द्रवादपर पहुँचे। हेराक्लितुने कहा—“विरोधिता (= इन्द्र)

सभी सुखोंकी माँ है।" हेगेलने कहा "विरोधी वह शक्ति है, जो कि चीजोंको चालित करती है।" विरोध क्या है? पहिलीकी स्थितिमें मड़बड़ी पैदा करना। इसे द्वन्द्ववाद इसलिए कहा जाता है, क्योंकि इस बादमें परिवर्तनका कारण वस्तुओं, सामाजिक संस्थाओंमें पारस्परिक विरोध या द्वन्द्वको मानते हैं। हेगेलने द्वन्द्ववादको सिर्फ विचारोके क्षेत्र तक ही सीमित रखा, किन्तु मार्क्सने इसे समाज और, उसकी संस्थाओं तथा दूसरी जगहोंमें भी एकसाँ लाना बतलाया। बाद, प्रतिवाद, सवादका दृष्टान्त हम दे चुके हैं। 'द्वन्द्व-वादके इन अवयवोंका उपयोग प्राणिविकासमें देखिये: लकाशायरमें सफेद रंगके तेलचट्टे जैसे फतिगे थे। वहाँ मिले खड़ी हो जाती हैं, जिनके घुँरे से धरती, वृक्ष, मकान सभी काले रंगके हो जाते हैं। जितने तेलचट्टे अब भी सफेद हैं, उन्हे उस काली जमीनमें दूरसे ही देखकर पक्षी तथा दूसरे कृमि-मशी प्राणी खा रहे हैं, डर है, कि कुछ ही समयमें 'तेलचट्टे' नामशेष रह जायेंगे। उसी समय उसी घुँरेका एक ऐसा रासायनिक प्रभाव पड़ता है कि उनमें जाति-परिवर्तन होकर स्थायी पुष्टांके लिए काले तेलचट्टे पैदा हो जाते हैं। धीरे-धीरे उनकी बीलाद बढ़ चलती है। इस बीबमें सफेद तेलचट्टे बड़ी तेजीके साथ अन्नक प्राणियोंके पेटमें चले जाते हैं। दस वर्ष बाद लोग प्रश्न करते हैं—“पहिले यहाँ सफेद तेलचट्टे बहुत थे, कहाँ गये वह? और ये काले फतिगे कहाँसे चले आये?” यहाँ भी द्वन्द्ववाद हमारे काम आता है। —(१) सफेद 'तेलचट्टा' था, (२) फिर प्रतिकूल परिस्थिति—सभी चीजोंका काला होना—उपस्थित हुई और परिस्थिति-का उनसे द्वन्द्व चला, (३) अन्तमें जाति-परिवर्तन से काले तेलचट्टे पैदा हुए, जिनका रंग काली परिस्थिति में छिप जाता है, और भक्षकोंको उनके बूँदनेमें काफी श्रम और समय लगाना पड़ता है। इसलिए वह बचकर बढने लगते हैं। पहिली अवस्था बाद, दूसरी विरोधी अवस्था प्रतिबाद है, दोनोंके द्वन्द्वसे तीसरी नई चीज जो पैदा हुई, वह संबाध है। सवादकी

अवस्थामें जो काला फतिगा हमारे सामने आया है, वह वही सफेद फतिगा नहीं है—उसकी अगली पीढ़ियाँ सभी काले फतिगोंकी हैं। वह एक नई चीज, नई जाति है। यह ऊपरी चमड़ेका परिवर्तन नहीं बल्कि अन्तस्तमका परिवर्तन, आनुवंशिकताका परिवर्तन (=जाति-परिवर्तन) है। इस परिवर्तनको “**द्वन्द्वात्मक परिवर्तन**” कहते हैं।

हमने देखा कि गति या क्षणिकवादको मानते ही हम द्वन्द्व या विरोधपर पहुँच जाते हैं। ऊपरके फतिगेवाले दृष्टान्तमें हमने फतिगे और परिस्थिति-को एक समय देखा, उस वक्त इन दो विरोधियोंका समागम पर द्वन्द्वके रूप-में हुआ। गोया द्वन्द्ववाद इस प्रकार हमें विरोधियोंके समागम^१ पर पहुँचाता है। वाद, प्रतिवादका भगड़ा मिटा संघाटमें, जिसे कि द्वन्द्वात्मक परिवर्तन हमने बतलाया। यह परिवर्तन मौलिक परिवर्तन है। यहाँ वस्तु ऊपरसे ही नहीं बल्कि अपने गुणोंमें परिवर्तित हो जाती है—जैसे कि अगली सन्तानों तक के लिए भी बदल गये लकाशायरके तेलचट्टोंने दिखलाया। इसे **गुणात्मक-परिवर्तन** कहते हैं। वादको मिटाना चाहता है प्रतिवाद, प्रतिवाद का प्रतिकार फिर सबाध करता है। इस प्रकार वादका अभाव प्रतिवादसे होता है, और प्रतिवादका अभाव सबाधसे अर्थात् सबाध अभावका अभाव या प्रतिषेधका प्रतिषेध^२ है। बिच्छूका बच्चा माँको खाकर बाहर निकलता है, यह कहावत गलत है, किन्तु “प्रतिषेधका प्रतिषेध” को समझने-केलिए यह एक अच्छा उदाहरण है। पहिले दादी बिच्छू भी, उसको खतम (=प्रतिषेध) कर माँ बिच्छू पैदा हुई, फिर उसे भी खतमकर बेटी बिच्छू पैदा हुई। पहिली पीढ़ीका प्रतिषेध दूसरी पीढ़ी है, और दूसरीका तीसरी पीढ़ी प्रतिषेधका प्रतिषेध है। चाहे विचारोंका विकास हो चाहे प्राणीका विकास, सभी जगह यह प्रतिषेधका प्रतिषेध देखा जाता है।

विरोधि-समागम, गुणात्मक-परिवर्तन, तथा प्रतिषेधका प्रतिषेधके

-
१. Dialectical change. २. Union of opposites.
३. Negation of negation.

बारेमें हमने अपनी दूसरी पुस्तक^१ में लिखा है, इसलिए यहाँ इसे इतने पर ही समाप्त करते हैं।

(ख) विज्ञानवादकी आलोचना—विज्ञानवादियोंमें चाहे कान्टको लीजिए या बर्कलेको, सबका जोर इसपर है, कि साइसवेत्ता जिस दुनिया-पर प्रयोग करते हैं, वह गलत है। साइसवेत्ताकी वास्तविक दुनिया क्या है, इसे जानते ही नहीं, वास्तविक दुनिया (=विज्ञान जगत्) का जो आभास मन उत्पन्न करता है, वह तो सिर्फ उसीको जान सकते हैं। वह कार्य-कारणको साबित नहीं कर सकते। लोहासे आपको दागा जा रहा है। आप यहाँ क्या जानते हैं? लोहेका लाल रंग, और बदनमें आंच। रंग और आंचके अतिरिक्त आप कुछ नहीं जानते और यह दोनों मनकी कल्पना है। इस प्रकार साइसके नियम या सभावनाएँ मनकी आदत मात्र हैं।

मार्क्सवादका कहना है आप कि सी चीजको जानते हैं, तो उनमें विचार जरूर शामिल रहना है, लेकिन इसका मतलब यह नहीं कि आप लाल और आंच मात्र ही जानते हैं। ज्ञानका होना ही असंभव हो जायगा, यदि वस्तुकी सत्तासे आप इन्कार करते हैं। जिस वक्त आप ज्ञानके अस्तित्वको स्वीकार करते हैं, उसी वक्त ज्ञाता और ज्ञेयको भी स्वीकार कर लेते हैं; बिना जानने-वाले और जानो जानेवाली चीजको जानना कैसा? बिना उसके संबंधके हम ख्यालमात्रसे विश्वके अस्तित्वके जानकार नहीं होते, फिर यह अर्थ कैसे होता है, कि आप सिर्फ अपने विचारोंके ही जानकार हैं। इन्द्रिय और विषयका जब सन्निकर्ष (=योग) होता है, तो पहिले-पहिल हमें वस्तुका अस्तित्वमात्र ज्ञात होता है—प्रत्यक्षको दिग्भाग और धर्मकीतिने भी कल्पना-अपोढ़ (=कल्पनासे रहित) माना है। लाल रंग, और आंच तो पीछेकी कल्पना है, जिसे वस्तुतः प्रत्यक्षमें गिनना ही नहीं चाहिए, प्रत्यक्ष—सच्चे ज्ञानोंका जनक—हमें पहिले-पहिल वस्तुके अस्तित्वका ज्ञान कराता है। यह ठीक है कि हम विषयको पूर्णतया नहीं जानते, उसके बारेमें सब

कुछ नहीं जानते; लेकिन उसके अस्तित्वको अच्छी तरह जानते हैं, इसमें तो शककी गुंजाइश नहीं। इन्द्रिय-साक्षात्कार हमें थोड़ासा वस्तुके बारेमें बतलाता है, और जो बतलाता है वह सापेक्ष होता है। विज्ञानवादमें यदि कोई सम्झाई हो सकती है, तो यही सापेक्षता है, जो कि सभी ज्ञानोंपर लागू है।

प्रकृति बाह्य पदार्थके तौर पर मौजूद है, यह निश्चित है। लेकिन वह पूर्णरूपेण क्या है, यह उसका रहस्य है, जिसका खोलना उसके स्वभावमें नहीं है। हमें वह परिस्थितियोंको बतलाती है, उन परिस्थितियोंके रूपमें हम प्रकृतिको देखते हैं। सभी प्रत्यक्ष विशेष या वैयक्तिक प्रत्यक्ष है, जो कि खास परिस्थितियोंमें होता है। शुद्ध प्रत्यक्ष—विशेष विषय और परिस्थिति से रहित—कभी नहीं होता। हम सदा वस्तुओंके विशेष रूपको ही प्रत्यक्ष करते हैं। हम सीधी छड़ीको पानीमें खड़ा करनेपर वक्र (टेढ़ी मेढ़ी), छोटी या लाल प्रकाशसे प्रकाशित देखते हैं। यह वक्रता, छोटापन और लाली सिर्फ छड़ीका रूप नहीं है, बल्कि उस परिस्थिति में देखी गई छड़ीके रूप हैं।

अतएव ज्ञान वास्तविकताका आभास है, किन्तु आभासमात्र नहीं है। वह दृष्टिकोण और ज्ञात के प्रयोजन—इसीलिए ऐतिहासिक विकासकी खास अवस्था—से बिल्कुल सापेक्ष है; देश-कालकी परिस्थितिका हटा कर वस्तुका ज्ञान नहीं हो सकता। “प्रकृतिका ज्ञान होता ही नहीं” और “वह सदा सापेक्ष ही होता है” इसमें उतना ही अन्तर है, जितना “हाँ” और “नहीं” में। मार्क्सवाद सापेक्ष ज्ञानको बिल्कुल संभव मानता है, जिससे साइंसकी गवेषणाओंका समर्थन होता है; विज्ञानवाद वस्तुकी सत्तासे ही इन्कार करके ज्ञानको अस्तभव बना देता है, जिससे साइंसको भी वह त्याज्य ठहराता है।

(घ) भौतिकवाद और मन—जब हम विज्ञानवादके गंधर्व-नगरसे नीचे उतरकर जरा वास्तविक जगत्में जाते हैं, तो फिर क्या देखते हैं—भौतिक तत्त्व, प्राकृतिक जगत् मनकी उपज नहीं है, बल्कि भौतिकतत्त्वकी उपज मन है। पृथ्वी प्रायः दो अरब वर्ष पुरानी है। जीव कुछ करोड़ वर्ष पुराने, लेकिन उन जीवोंके पास “जगत् बनानेवाला” मन नहीं था। अनुष्यकी उत्पत्ति

ज्यादासे ज्यादा १० लाख वर्ष तक ले जाई जा सकती है, किन्तु जावा, चीन या नेअन्डर्थल मानवके पास भी ऐसा मन नहीं था, जो "विश्व" को बनाता। विश्व "बनानेवाला" मन सिर्फ पिछले ढाई हजार वर्षके दार्शनिकोंकी पिनक-मे पैदा हुआ। गोया दो अरब वर्षसे कुछ लाख वर्ष पहिले तक किसी तरहके मनका पता नहीं था, और इस सारे समय में भौतिकतत्त्व मौजूद थे। फिर इस हालके बच्चे मनको भौतिकतत्त्वोंका जनक कहना क्या बेटेको बापका बाप बनना नहीं है? मूल भौतिकतत्त्वोंमें परमाणु, अणु, अणु-गुच्छक, फिर आरम्भिक निर्जीव क्षुद्र पिंड, तथा जीव-अजीवके बीचके बिरस' और बेकूटीरिया जैसे एक सेलवाले अत्यन्त सूक्ष्म सत्त्व बने। एक सेलवाले प्राणियोंसे क्रमशः विकास होते-होते अस्थि-रहित, अस्थिधारी, स्तनधारी जीव, यहाँ तक कि कुछ लाख वर्ष पहिले मनुष्य आ मौजूद हुआ। यह मार्ग सिलसिला यह नहीं बतलाता, कि आरम्भमें मन था, उसने सोचा कि जगत् हो जाये, और उसकी कल्पना जगत् रूपमें देखी जाने लगी। सारा साइंस तथा भूगर्भशास्त्र एवं विकास सिद्धान्त हमें यही बतलाने हैं, कि भौतिक-तत्त्व प्राणीसे पहिले मौजूद थे, प्राणी बादकी परिस्थितिकी उपज है। मन प्राणीकी भी पिछली अवस्थामें उत्पन्न हुआ है। इस प्रकार साफ है कि मन भौतिक तत्त्वोंकी उपज है।

उपज होनेका यह अर्थ नहीं समझना चाहिए, कि मन भौतिक-तत्त्व है। भौतिकतत्त्व सदा बदल रहे हैं, जिससे परिस्थितिमें गड़बड़ी, विरोध (=द्वन्द्व) शुरू होता है, जिससे द्वन्द्वात्मक परिवर्तन—गुणात्मक-परिवर्तन—होता है। गुणात्मक-परिवर्तन हो जानके बाद हम उसे "वहाँ चीज" नहीं कह सकते, क्योंकि गुणात्मक-परिवर्तन एक बिलकुल नई वस्तु हमारे सामने उपस्थित करता है। मन इसी तरहका भौतिक-तत्त्वोंसे गुणात्मक-परिवर्तन है। वह भौतिकतत्त्वोंसे पैदा हुआ है, किन्तु भौतिकतत्त्व नहीं है।

बीसवीं सदीके दार्शनिक

बीसवीं सदीमें गाइमकी प्रगति और भी तेज हुई। मनुष्य हवामे उमी तरह बेघड़क उड़ने लगा है, जिस तरह अबतक वह समुद्रमे "तैर" रहा था। उसके कानकी शक्ति इतनी बढ़ गई है, कि वह हजारो मीलों दूरके शब्दों—खबरों, गानों—को सुनता है। उसकी आंखकी ज्योति इतनी बढ़ रही है, कि हजारो मील दूरके दृश्य भी उसके सामने आने लगे हैं, यद्यपि हममे अभी और विकासका जरूरत है। पिछली शताब्दीने जिन शकलों और स्वरोको अच्छल पत्थरकी मूर्ति तथा गुफाकी प्रतिध्वनिकी भांति हमारे पास पहुँचाया था, अब हम उन्हें अपने सामने सजीव-सा चलते-फिरते, बोलते-गाते देखने है। अभी हम इसे प्रतिचित्र और प्रतिध्वनिके रूपमे देख रहे हैं, लेकिन उस समयका भी आरंभ हो गया है, जिसमे आमतौरसे रक्त-मांसके रूपको सीधे अपने सामने सजीवता प्रदर्शन करते देखेंगे। यह भी बातें कुछ शताब्दियाँ पहिले देवी चमत्कार, अमानुषिक सिद्धियाँ समझी जाती थी।

मनुष्यका एक ज्ञान-क्षेत्र है, और एक अज्ञान-क्षेत्र। उसका अज्ञान-क्षेत्र जब बहुत ज्यादा था, तब ईश्वर, धर्मकी बहुत गुंजाइश थी। अज्ञान-क्षेत्रके खड्डोंको जब ज्ञानने छोनकर अपना क्षेत्र बनाना चाहा, तो अज्ञान-क्षेत्रके वासियो—धर्म और ईश्वरकी स्थिति खतरेमें पड़ गई। उस वक्त अज्ञान-राज्यकी हिमायतके लिए "दर्शन" का खास तौरसे जन्म हुआ। उसका मुख्य काम था, खुली आँखोंमें धूल झोकना—नामसे बिलकुल उल्टा जो बात दर्शनने ईसा-पूर्व सातवीं-छठी सदीमे अपने जन्मके समय की थी, वही उसने अब

भी उठा रखा है। इसमें शक नहीं, दर्शनने कभी-कभी धर्म और ईश्वरका विरोध किया है, किन्तु वह विरोध नामका था, वह बदली हुई परिस्थिति-के अनुसार “अर्थ तजहि बुध सर्वस जाता” की नीतिका अनुसरण करनेकेलिए था।

बीसवी सदीने सापेक्षता, वस्तुत्वके सिद्धान्त, एलेक्ट्रन, न्यूट्रन, आदि कितने ही साइसके क्रांतिकारी सिद्धान्त प्रदान किये हैं, इसका वर्णन हम “विश्वकी रूपरेखा” में कर चुके हैं। इन सबने ईश्वर, धर्म, परमात्म-तत्त्व, वस्तु-अपने-भीतर, विज्ञानवाद सभीके लिए खतरा उपस्थित कर दिया है, किन्तु ऐसे सकटके समय दार्शनिक चुप नहीं हैं। उनके जिस रूपका पर्दा खुल गया है, उससे तो लोगोको भरमाया नहीं जा सकता; इसलिए धर्म, ईश्वर, प्रिस्म्यापित आचारका पोषण, उनके जरिये नहीं हो सकता। कान्टको हम देख चुके हैं, कैसे बुद्धि-सीमा-पारी वस्तु-अपने-भीतरको मनवा-कर उमने धर्म-ईश्वर, आचार सबको हमारे मन्थे थोपना चाहा। यही बात फिख्टे, हेगेल, स्पेन्सरमें भी हम देख चुके हैं।

बीसवी सदीके दार्शनिकोंमें कही राष्ठाकुण्डनके “लौटो उपनिषदोंकी ओर” की भाँति, “लौटो कान्टकी ओर” कहते हुए जर्मनीमें कोहेन, विन्डेल, बान्ट, हुस्सेलको देख रहे हैं, कही यूकेन और वर्गसाँको अध्यात्म-जीवन-वाद और सृजनात्मक जीवनवादका प्रचार करते देखते हैं। कही विलियम् जेम्सको “प्रभाव (मनुष्यमाप)वाद” बटरेड रसलको भूत और विज्ञान दोनोंसे भिन्न अनुभववादको पुष्ट करते पा रहे हैं। ये सभी दार्शनिक अतीतके मोहमें पड़ हैं।—“ते हि नो दिवसा गताः” बड़ी बुरी बीमारी है। किन्तु यह सभी बातें दिमागी बुनियादपर नहीं हो रही हैं। मानव समाजके प्रभुओंके वर्गस्वार्थका यह तकाजा है, कि वह अतीत न होने पाये, नहीं तो वर्तमानकी मौज उनके हाथसे जाती रहेगी।

१. Pragmatism.

२. “हाय ! ये हमारे दिन खले गये”।

यहाँ हम बीसवीं सदीके शरीरवाद,^१ विज्ञानवाद, द्वैतवाद, अनुभववाद-का कुछ परिचय देना चाहते हैं।

§ १. ईश्वरवाद

१—ह्लाइटहेड (जन्म १८६१ ई०)

अल्फ्रेड नार्थ ह्लाइटहेड इंग्लैंडके मध्यम श्रेणीके एक धर्म-विश्वासी गणितज्ञ हैं।

दर्शन—ह्लाइटहेडको इस बातका बहुत शोक है, कि प्रत्यक्ष करनेमें इतनी समृद्धि प्रकृति “शब्दहीन, गंधहीन, वर्णहीन, व्यर्थ ही निरन्तर दौड़ते रहनेवाला भौतिकतत्त्व” बना दी गई। ह्लाइटहेड अपने दर्शन—**शरीरवाद—**द्वारा प्रकृतिको इस अव.पतनसे बचाना चाहता है। उसका दर्शन कार्य-गुणों—शब्द, गंध, वर्ण आदि—को ही नहीं, बल्कि मनुष्यके कला, आचार, धर्म संबंधी जीवनसे सबंध रखनेवाली बातोंका समर्थन करना चाहता है, साथ ही अपनेको विज्ञानका समर्थक भी जतलाना चाहता है। हमारे तजबों (=अनुभव) सदा साकार घटनाओंके होते हैं। यह घटनाएँ अलग-अलग नहीं, बल्कि एक शरीरके अनेक अवयवोंकी भाँति हैं। शरीर अपने स्वभावसे सारे अवयव, तत्त्व या घटनाओंको प्रभावित करता है। ह्लाइटहेड यहाँ शरीरको जिस अर्थमें प्रयुक्त करता है, वह सारे वस्तु-सत्य—वास्तविकता—का बोधक है, और वह सिर्फ चेतन प्राणी शरीर तक ही सीमित नहीं है। सारी प्रकृतिका यही मूल स्वरूप है। ह्लाइटहेडके अनुसार भौतिकशास्त्र अतिसूक्ष्म “शरीर” (एलेक्ट्रन, परमाणु आदि) का अध्ययन करता है, और प्राणिशास्त्र बड़े “शरीर” का। ह्लाइटहेड प्राणी-अप्राणीके ही नहीं मन और कायाके भेदको भी नहीं मानता। मन शरीरका ही एक भाग घटना-प्रबंध है, और उसका प्रयोजन है उच्च क्रियाओंका संपादन

करना। भौतिकशास्त्रकी आधुनिक प्रगतिको लेते हुए ह्लाइटहेड् मन या कायाको वस्तु नहीं घटनाओं—बदलती हुई वास्तविकता—को विश्वका सूक्ष्मतम अवयव या इकाई मानता है। इकाइयों और उनके पारस्परिक संबंधका योग विश्व है। बड़ी घटनाएं छोटी घटनाओंकी अवयवी (= अवयववाले) हैं, और अन्तमें सबके नीचे मूल आधार या इकाई परमाणुवाली घटनाएं हैं। इस प्रकार ह्लाइटहेड् वास्तविकताको प्रवाह या दीप-कलिकाकी भाँति निरन्तर परिवर्तनशील मानता है, किन्तु साथ ही आकृति^१ को स्थायी मानकर एक नित्य पदार्थ या अफलातूँके सामान्यको साबित करना चाहता है, “न बचनेवाले प्रवाहमें एक चीज है, जो बनी रहती है, नित्यताको नष्ट करनेमें एक तत्व है जो कि प्रवाहके रूपमें बँध रहता है।”

जिसे एक वस्तु या व्यक्ति कहा जाता है, वह वस्तुतः घटनाओंका समाज या व्यवस्थित प्रवाह है, और उसमें कार्यकारण-धारा जारी रहती है। सूक्ष्मतम इकाई, परमाणु आदिकी घटना, विश्वमें सारी दूसरी प्राथमिक—परमाणुवीय—घटनाओंसे अलग-थलग नहीं, बल्कि परस्पर-संबद्ध घटनाओंका संगठित परिवार है। और इस पारस्परिक संबंध और संगठनके कारण यह भी कहा जा सकता है, कि “हर एक चीज हर समय हर जगह है।”^२ प्रत्येक प्राथमिक (=परमाणुवीय) घटना, अपनेसे पहिलेकी प्राथमिक घटनाकी उपज है, और उसी तरह आनेवाली घटनाकी पूर्वगामिनी है। इस प्रकार प्रत्येक प्राथमिक घटना, प्रवाहरूप होनेपर भी “पदार्थरूपेण अविनाशी” है।

ईश्वर—विश्वका “साथ होना”, सबद्ध होना ही ईश्वर है। अलग-अलग वस्तुमें ईश्वर नहीं है, बल्कि वह उनका आधार “शरीर” है। “विश्व-पूर्ण एकताके लानेमें तत्पर सान्तोंका बहुत्व है।” ईश्वर “भौतिक बहुत्व-

१. Form.

२. मिलाओ वर्तन-वर्तन, पृष्ठ ४९६-७

की खोजमें तत्पर दृष्टि की एकता है, वह वेदना (=एहसास) के लिए बसी या अकुशी, तथा इच्छा की अनन्त भूख है।”

अपने सारे “साइस-सम्मत” दर्शनका अन्त, ह्लाइटहेड, ईश्वर धर्म और आचारके समर्थनमें करता है। यह क्यों?

२ - युकेन् (१८४६-१९२६)

यह जर्मन दार्शनिक था।

युकेन्के अनुसार सर्वोच्च वास्तविकता आत्मिक जीवन^१, या सजीव आत्मा है। यह आत्मिक जीवन प्रकृति (=विश्व) से ऊपर है, किन्तु वह उसमें इस तरह व्याप्त है, कि उसके लिए सीढ़ी का काम दे सकता है। यह आत्मिक जीवन कूटस्थ एक रस नहीं, बल्कि अधिक ऊंची अधिक गंभीर आत्मिकता की ओर बढ़ रहा है। ऐसी चमत्कारिक (योग जैसी) प्रक्रियाएँ हैं, जिनकी सहायतासे मनुष्य आत्मिक जीवनका ज्ञान प्राप्त कर सकता है; मनुष्य स्वयं इस आत्मिक जीवनकी प्रगतिमें सहायक हो सकता है। साइस, कला, धर्म, दर्शन आदिको अन्त प्रेरणा इसी आत्मिक जीवनकी तरफसे मिलती है, और वह उसकी प्रगतिमें भाग लेता है। सत्य मनुष्यकी कृति नहीं है, वह आत्मिक लोकमें मौजूद है, जिसका मनुष्यको पता भर लगाना है। ऐसे स्वयंसिद्ध, स्वयम्भू सत्यकी जरूरत है, क्योंकि उसके बिना श्रद्धा संभव नहीं है। सत्य मनुष्यकी नाप है, मनुष्य सत्यकी नाप नहीं है। सत्य बाध्य करने अपने अस्तित्वको मनवाता है। सत्य आत्मिक जीवनके अस्तित्वका प्रमाण है। उसका दूसरा प्रमाण यह है, जो कि कष्टके वक्त लोग आत्मिक लोक या स्वर्गिक राज्यकी शरण लेते हैं।

प्रकृति भी उपेक्षणीय नहीं है। इसके भीतर भी काफी बोध है। मनुष्यका मन स्वयं प्रकृति की उपज है। तो भी प्रकृति मन (=आत्मा) से

नीचे हैं, अधिक-से-अधिक यही कह सकते हैं कि प्रकृति आत्मिक जीवनके मार्गकी पहिली मजिल है। आत्मिक जीवन प्रकृतिकी उपज नहीं, बल्कि उसका मौलिक आधार तथा अन्तिम लक्ष्य है।

आत्मिक जीवनका ज्ञान साइंस या बौद्धिक तर्क-वितर्कसे नहीं हो सकता, इसके लिए आत्मिक अनुभव—उस आत्मिक जीवनकी अपने भीतर सर्वत्र उपस्थितिके अनुभव—की जरूरत है।

यही आत्मिक जीवन ईश्वर है। धर्म मानव जीवनको आत्मिक जीवनके उच्च शिखरपर ले जाता है, उसके बिना मनुष्यका अस्तित्व खोखला सारहीन है। यूकेनूने इस प्रकार भौतिकवादके प्रभावको हटाकर हम तोड़ते ईश्वर और धर्मको हस्तावलंब देना चाहा।

§ २ - अन्-उभयवाद

१ - बेगंसां (१८५९-१९४१ ई०)

फ्रेच दार्शनिक था। हाल (१९४० ई०) में जर्मनी द्वारा फ्रांसके पराजित होनेके बाद उसकी मृत्यु हुई।

बेगंसांकी कोशिश है, कि प्रकृति और प्राकृतिक नियमोंको ठ-क-कर किये बिना विश्वकी आध्यात्मिकताको सिद्ध किया जाये। इसके दर्शनकी विशेषता है परिवर्तन (=क्षणिकता), क्रिया, स्वतंत्रता, मृजनात्मक विकास^१, स्थिति^२, आत्मानुभूति। बेगंसांके दर्शनको अग्रतौरसे "परिवर्तनका दर्शन" या "सृजनात्मक विकास" कहते हैं।

(१) तत्त्व—बेगंसांके अनुसार असली तत्त्व न भौतिक है, न मन (=विज्ञान), बल्कि इन दोनोंसे भिन्न—अन्-उभय तत्त्व है, जिससे ही भौतिक तत्त्व तथा मन दोनों उपजते हैं। यह मूल तत्त्व सदा परिवर्तन-

१. Creative evolution.

२. Duration.

धीरे, घटना-प्रवाह लहराता जीवन, सदा नये रूपकी ओर बढ़ रहा जीवन है।

(२) स्थिति—बेगंसा स्थिति को मानता है, किन्तु स्थिरताकी स्थितिको नहीं बल्कि प्रवाहकी स्थितिको। “स्थिति अतीतकी लगातार प्रगति है, जो कि भविष्यके रूपमें बदल रही है, और जैसे-जैसे वह आगे बढ़ रही है वैसे-ही-वैसे उसका आकार विचाल होता जा रहा है।” इस प्रकार बेगंसा यहाँ सामसाह “स्थिति” शब्दको घसीट रहा है, क्योंकि स्थिति परिवर्तनसे बिल्कुल उलटी चीज है। वह और कहता है—“हमने अपने अत्यन्त बास्त्यसे जो कुछ अनुभव किया है, सोचा और चाहा है; वह यहाँ हमारे वर्तमानके ऊपर झुक रहा है, और वर्तमान जिससे तुरन्त मिलने-वाला है। . . . जन्मसे लेकर—नहीं, बल्कि जन्मसे भी पहिलेसे क्योंकि आनुवंशिकता भी हमारे साथ है—जो कुछ जीवनमें हमने किया है, उस इतिहासके सारके अतिरिक्त हम और हमारा स्वभाव और है ही क्या ? इसमें सन्देह नहीं कि हम अपने भूतके बहुत छोटेसे भागको सोच सकते हैं, किन्तु . . . हमारी चाह, संकल्प, क्रिया अपने सारे भूतको लेकर होती है।” बेगंसा इसे स्थिति कहता है। यह सारे अतीतका वर्तमानमें साराकर्षण है। स्थितिके कारण सिर्फ बास्तविक और निरन्तर परिवर्तन ही नहीं होता, वैज्ञानिक प्रत्येक नया परिवर्तन, कुछ ताजगी कुछ नवीनता के लिए होता है। इसीलिए इसे सृजनात्मक विकास कहते हैं। आध्यात्मिकता (=आत्मतत्त्व) इसी प्रकारकी स्मृतिको कहते हैं; वह इस प्रकारकी निरन्तर क्रिया है, जिसमें कि अतीत वर्तमानमें व्याप्त है। कभी-कभी इस क्रियामें शिथिलता हो जाती है, जिससे भौतिक तत्त्व या प्रकृति पैदा होती है। चेतना (= विज्ञान) बाह्यताकी अपेक्षाके बिना व्यापनको कहते हैं; और प्रकृति बिना व्यापककी बाह्यताको कहते हैं।

जीवनके विकासकी तीन भिन्न-भिन्न तथा स्वतंत्र दिशाएँ हैं—मानस्यतिक, पशुबुद्धिक, बुद्धिक, जो कि क्रमशः मनस्वति, पशु और मनुष्यमें साई जाती है।

(३) चेतना—चेतना या आत्मिकताको, बेर्गसाँ स्मृतिसे सबद्ध मानता है, प्रत्यक्षीकरणसे नहीं। चेतना मस्तिष्ककी क्रिया नहीं, बल्कि मस्तिष्कका वह औजारके तौर पर इस्तेमाल करता है। “कोट और खूंटो” जिसपर कि वह टंगा है, दोनोंका घनिष्ठ संबंध है, क्योंकि यदि खूंटोको उखाड़ दे, तो कोट गिर जायेगा, किन्तु, इससे क्या यह हम कह सकते हैं कि खूंटोकी शकल जैसी होती है, वैसी ही कोटकी शकल होती है?”

(४) भौतिकतत्त्व—बेर्गसाँके अनुसार भौतिकतत्त्वोका काम है जीवन-समुद्रको अलग-अलग व्यक्तियोंमे बाँटना, जिसमे कि वह अपने स्वतंत्र व्यक्तित्वको विकसित कर सकें। प्रकृति इस विकासमें बाधा नहीं डालती, बल्कि अपनी रुकावट द्वारा उन्हें और उत्तेजितकर कार्यक्षम बनाती है। प्रकृति एक ही साथ “बाधा, साधन और उत्तेजना” है। जीवन सिर्फ समाजमे ही पहुँच सन्तुष्ट होता है। सर्वोच्च और अत्यन्त सजीव मनुष्य वह है “जिसका काम स्वयं जबर्दस्त तो है ही, साथ ही दूसरे मनुष्यके कामको भी जो जबर्दस्त बनाता है; जो स्वयं उदार है, और उदारताकी अँगुठीको जलाता है।”

(५) ईश्वर—जीवनका केन्द्रीय प्रकाश-प्रसरण ईश्वर है। ईश्वर “निरन्तर जीवन-क्रिया, स्वतन्त्रता है।”

(६) दर्शन—दर्शन, बेर्गसाँके अनुसार, सदासे वास्तविकताका प्रत्यक्षदर्शन—आत्मानुभूति—रहा और रहेगा।—यह बात बिल्कुल शब्दशः ठीक है। आत्मानुभूति^१ द्वारा ही हम “स्थिति”, “जीवन”, “चेतना” का साक्षात्कार कर सकते हैं। परमतत्त्व^२ तभी अपने आपको हमारे सामने प्रकट करेगा, जब कि हम कर्म करनेके लिए नहीं बल्कि उसके साक्षात्कार करने ही के लिए साक्षात्कार करना चाहेंगे।

इस प्रकार बेर्गसाँके दर्शनका भी अवसान आत्म-दर्शन, और ईश्वर समर्थनके साथ होता है।

२-बर्टरंड रसल् (जन्म १८७२ ई०)

अलं रसल एक अंग्रेज लार्ड तथा गणितके विद्वान् विचारक हैं।

रसलका दर्शन "अनु-उभयवाद" कहा जाता है—अर्थात् न प्रकृति मूलतत्त्व है, न विज्ञान, मूलतत्त्व यह दोनों नहीं हैं। यदि दार्शनिक गोल-मोल न लिखकर स्पष्ट भाषामें लिखें, तो उन्हें दार्शनिक ही कौन कहेगा। दार्शनिकके लिए जरूरी है, कि वह सन्ध्या-भाषामें अपने विचार प्रकट करे, जिसमें उसकी गिनती रात-दिन दोनोंमें हो सके। रसलके दर्शनको, वह खुद "तार्किक परमाणुवाद", "अनुभयवादी अद्वैतवाद", "द्वैतवाद", "वस्तुवाद" कहता है।

रसल कही-कही हमारे सारे अनुभवोंका विप्लेखन प्रकृतिके मूलतत्त्व परमाणुओंके रूपमें करता है। दर्शन साइंसका अनुयायी हो सकता है, साइंसकी जगह लेनेका उसका अधिकार नहीं है। वस्तुओं, घटनाओंका बहुत्व विज्ञान और व्यवहार-बुद्धि दोनोंसे सिद्ध है, इसलिए दर्शनको उनसे इन्कारी नहीं होना चाहिए। किन्तु इसका मूल क्या है, इसपर विचार करते हुए रसल कहता है—विज्ञानवादका सारे बाहरी बहुत्वोंको मानसिक कहना ठीक नहीं, क्योंकि यह साइंसका अपलाप है। साथही भौतिकवादके भी वह विरुद्ध है। मूलतत्त्व तरंग—शक्ति या केवल किरण प्रसरण^१ नहीं है। मूलतत्त्व न विज्ञान है, न भौतिक तत्त्व, वह दोनोंसे अलग "अनु-उभय-तत्त्व" है, लेकिन "अनुभयतत्त्व" एक नहीं घटनाओंकी एक किस्म है। या तत्त्वोंकी एक जाति है। "जगत् अनेक शायद परिसंख्यात, या असंख्य तत्वोंका समूह है। ये तत्त्व एक दूसरेके साथ विभिन्न संबंध रखते हैं, और शायद उनके गुणोंमें भी भेद है। इन तत्वोंमेंसे प्रत्येकको 'घटना' कहा जा सकता है।"

रसलके अनुसार “दर्शन जीवनके लक्ष्यको निश्चित नहीं कर सकता, किन्तु वह दुराग्रहों, संकीर्ण दृष्टिके अनर्थोंसे हमें बचा सकता है।”

§ ३ - भौतिकवाद

बीसवीं सदीका समाजवाद जैसे मार्क्सका समाजवाद है वैसे ही बीसवीं सदीका भौतिकवाद मार्क्सिय भौतिकवाद है। मार्क्सवादके कहनेसे यह नहीं समझना चाहिए, कि वह स्थिर और अचल एकरस है। विकास मार्क्सवादका मूलमन्त्र है, इसलिए मार्क्सवादीय भौतिक दर्शनका भी विकास हुआ है। मार्क्सवाद भौतिक दर्शनके बारेमें हमने अपने “वैज्ञानिक भौतिकवाद” में सविस्तर लिखा है। इसलिए उसे यहाँ दुहरानेकी जरूरत नहीं।

§ ४ - अद्वैतवाद

बीसवीं सदीमें नई-नई सोचोंने साइंसकी प्रतिष्ठा और प्रभावको और बढ़ा दिया, इसीलिए केवल बुद्धिवादी दार्शनिकोंकी जगह आज प्रयोग-वादियोंको प्रधानता ज्यादा है।

विलियम् जेम्स (१८४२-१९१० ई०)—विलियम् जेम्सका जन्म अमेरिकाके मध्यमवर्गीय परिवारमें हुआ था। मनोविज्ञान और दर्शनका वह प्रोफेसर रहा। जिस तरह बुद्धके तूष्णीवाद (=अव्य) वादने शोषण-हारके दर्शनको प्रभावित किया, उसी तरह बुद्धके अनात्मवादी मनोविज्ञान-ने जेम्सपर प्रभाव डाला था।

जेम्सको भौतिकवादी तथा विज्ञानवादी दोनों प्रकारके अद्वैतवाद पसन्द न थे। भौतिक अद्वैतवादके विरुद्ध उसका कहना था कि यदि सभी चीजें—मनुष्य भी—आदिम नीहारिकाओं या अतिसूक्ष्म तत्त्वोंकी उपज मात्र है, तो मनुष्यकी आचारिक जिम्मेवारी (=दायित्व), कर्म-स्वातंत्र्य वैयक्तिक प्रयत्न और महत्वाकांक्षाएँ बेकार हैं। यह स्पष्ट है कि भौतिक-

वादका विरोध करते वक्त उसके सामने सिर्फ यांत्रिक भौतिकवाद था। वैज्ञानिक भौतिकवाद जिस प्रकार गुणात्मक परिवर्तन द्वारा बिस्कुल नवीन वस्तुके उत्पादनको मानता है, और परिस्थितिके अनुसार बदलती किन्तु और भी बढ़ती जिम्मेवारियोंको अज्ञान और भयके आधारपर नहीं, बल्कि और भी ऊँचे तलपर—ज्ञानके प्रकाशमें—मनुष्य होनेका नाता मानता है, और उसके लिए बड़ी से बड़ी कुर्बानी करने के लिए आदमीको तैयार करता है इससे स्पष्ट है, कि वह “आचारिक जिम्मेवारियों” की उपेक्षा नहीं करता; किन्तु “आचारिक जिम्मेवारियों” से यदि जेम्सका अभिप्राय पुराने आर्थिक स्वार्थों और उसपर आश्रित समाजके ढाँचेको कायम रखनेसे मतलब है, तो निश्चय ही वह इस तरहकी जिम्मेवारीको उठानेके लिए तैयार नहीं है। शायद, जेम्स को यदि पिछला महायुद्ध—और खासकर वर्तमान युद्ध—देखनेका मौका मिला होता, तो वह अच्छी तरह समझ लेता कि सामाजिक स्वार्थकी अवहेलना करते अन्धी वैयक्तिक लिप्सा—जिसे कर्म-स्वातंत्र्य, प्रयत्न, महत्वाकांक्षा आदि जो भी नाम दिया जावे—मानवको कितना नीचे ले जा सकती है।

(१) **प्रभाववाद**—जेम्सके दिलमें साइंसके प्रयत्नों, उसकी गवेषणाओं और सच्चाइयोंके प्रति बहुत सम्मान था, इसलिए वह कोरे मस्तिष्ककी कल्पनाओं या विज्ञानवादको महत्व नहीं दे सकता था। उसका कहना था, किसी वाद, विश्वास या सिद्धान्तकी सच्चाईकी कसौटी वह प्रभाव या व्यावहारिक परिणाम जो हमपर या जगत्पर पड़ता दिखाई देता है। प्रभावपर जोर देनेके ही कारण जेम्सके दर्शनको **प्रभाववाद** भी कहते हैं।

(२) **ज्ञान**—ज्ञान एक साधन है, वह जीवनके लिए है, जीवन ज्ञानके लिए नहीं है। सच्चा ज्ञान या विचार वह है, जिसे हम हजम कर सकें, यथार्थ साबित कर सकें, और जिसकी परीक्षा कर सकें।

यह कहना ठीक नहीं है, कि जो कुछ बुद्धिपूर्वक है, वह वस्तु-सत् है। जो कुछ प्रयोग या अनुभवमें सिद्ध है, वह वस्तु-सत् है। अनुभवसे हमें सिर्फ उसी अनुभवको लेना चाहिए, जो कि कल्पनासे मिश्रित नहीं किया गया, जो शुद्धता और मौलिक निर्दोषितासे युक्त है। वस्तु-सत् वह शुद्ध अनुभव है, जो मनुष्यकी कल्पनासे बिल्कुल स्वतंत्र है, उसकी व्याख्या बहुत मुश्किल है। यह वह वस्तु है, जो कि अभी-अभी अनुभवमें घुस रही है, किन्तु अभी उसका नामकरण नहीं हुआ है; अथवा, यह अनुभवमें कल्पना-रहित^१ ऐसी आदिम उपस्थिति है, जिसके बारेमें अभी कोई श्रद्धा या विश्वास उत्पन्न नहीं हो पाया है; जिसपर कोई मानवी कल्पना चिपकाई नहीं गई है।

(३) आत्मा नहीं—मानसी वृत्तियों और कायाको मिलानेवाले माध्यम—आत्मा—का मानना बेकार है, क्योंकि वहाँ ऐसे स्वतंत्र तत्त्व नहीं हैं, जिनको मिलानेके लिए किसी तीसरे पदार्थकी जरूरत हो। वास्तविकता, एक अशम हमारी वेदनाओं^२ का निरन्तर चला आता प्रवाह है, जो आते और बिलीन होते जरूर हैं, किन्तु आते कहाँसे हैं, इसे हम नहीं जानते; दूसरे अंशमें वह वे संबन्ध हैं, जो कि हमारी वेदनाओं या मनमें उनके प्रतिबिम्बोंके बीच पाये जाते हैं, और एक अंशमें वह पहिलेकी सच्चा-इयाँ हैं।

(४) सृष्टिकर्ता... नहीं—प्रकट घटनाओंके पीछे कोई छिपी हुई वस्तु नहीं है, वस्तु-अपने-भीतर (वस्तुसार), परमतत्त्व, अज्ञेय कल्पनाके सिवा कोई हस्ती नहीं रखते। यह बिल्कुल फजूल बात है, कि हम मौजूद स्पष्ट वास्तविकताकी व्याख्या करनेके लिए एक ऐसी कल्पित वास्तविकता-का सहारा लें, जिसको हम ब्यालमें भी नहीं ला सकते, यदि हम खुद अपने अनुभवसे ही निकले कल्पित चित्रोंका सहारा न लें। मनमें परे भी सत्ता

१. "कल्पना-अपोड"—विज्ञान और धर्मकीर्ति।

२. Sensations.

है, इसे जेम्स इन्कार नहीं करता था लेकिन माय ही; शुद्ध आदिम अनुभवको वह मनःप्रसूत नहीं बल्कि वस्तु-सत् मानता था—आदिकालीन तत्त्व ही विकसित हो चेतनाके रूपमें परिणत होते हैं।

(५) द्वैतवाद—जेम्सका उग्र प्रभाववाद द्वैतवादके पक्षमें था—अनुभव हमारे सामने बहुता, भिन्नता, विरोधको उपस्थित करता है। वहाँ न हमें कही पता मिलता है कूटस्थ विश्वका, नही परमतत्त्व (=ब्रह्म)-वादियों अद्वैतियोंके उस पूर्णतया सगठित परस्पर स्नेहबद्ध जगत्-प्रबंधका, जिसमें कि सभी भेद और विरोध एकमत हो जायें। अद्वैतवाद, हो सकता है, हमारी ललित भावनाओं और चमत्कार-प्रिय भावुकताओंको अच्छा मालूम हो; किन्तु वह हमारी चेतना-सबधी गुणियोंको मुलज्जा नहीं सकता; बल्कि बुराड्यो (=पाप) के सबंधकी एक नई समस्या ला खड़ा करता है—अद्वैत शुद्धतत्त्वमे आखिर जीवनकी अशुद्धताएँ, शुद्ध अद्वैत विश्वमे विषमताएँ—कूटनाएँ कहसि आ पड़ी? अद्वैतवाद इन प्रश्नको हल करनेमे असमर्थ है, कि कूटस्थ एकगस अद्वैत तत्त्वमे परिवर्तन क्यों होता है। सबसे भारी दोष अद्वैतवादमे है, उसका भाग्यवादी (=नियति-वादी) होना—वह एक है, उसकी एक इच्छा है, वह एकरस है, इसलिए उसकी इच्छा—भविष्य—नियत है। इसके विरुद्ध द्वैतवाद प्रत्यक्षसिद्ध घटनाके प्रवाहकी सत्ताको स्वीकार करता है, उसकी तथ्यता (=जैमा-हे-वैमेपन) का समर्थक है, और कार्य-कारण तबध (=परिवर्तन) या इच्छा-स्वातंत्र्य (=कर्म-स्वातंत्र्य) की पूर्णतया सगत व्याख्या करता है—द्वैतवादमे परिवर्तन, नवीनताके लिए स्थान है।

(६) ईश्वर—जेम्स भी उन्नीसवीं सदीके कितने ही उन दम्बू, अधि-कारारूढ-वर्गसे भयभीत दार्शनिकोंमे है, जो एक वक्त मृत्युसे प्रेरित होकर बहुत आगे बढ़ जाते हैं, फिर पीछे छूट गये अपने महकर्मियोंकी उठनी अगु-लियोंको देखकर “किन्तु, परन्तु” करने लगते हैं। जेम्सने कान्टके वस्तु-अपने-भीतर, स्नेसरके अज्ञेय, हेगेलके तत्त्वको इन्कार करनेमें तो पहिले साहस दिखलाया; किन्तु फिर भय खाने लगा कि कही “सम्भ” समाज उसे

नास्तिक, अनीश्वरवादी न समझ ले। इसलिए उसने कहना शुरू किया— ईश्वर विश्वका एक अंग है, वह सहानुभूति रखनेवाला शक्तिशाली मददगार है, तथा महान् सहचर है। वह हमारे ही स्वभावका एक चेतन, आचार-परायण व्यक्तित्वयुक्त सत्ता है, उसके साथ हमारा समागम हो सकता है, जैसा कि कुछ अनुभव (यकायक भगवानसे वार्तालाप, या श्रद्धा-से रोगमुक्ति) सिद्ध करते हैं।—तो भी यह ईश्वरवादी मान्यताएँ पूर्णतया सिद्ध नहीं की जा सकती, लेकिन यही बात किसी दर्शनके बारेमें भी कही जा सकती है।—किसी दर्शनको पूर्णतया सिद्ध नहीं किया जा सकता, प्रत्येक दर्शन श्रद्धा करनेकी चाहपर निर्भर है। श्रद्धाका सार या समझ महमूस करना नहीं है, बल्कि वह है चाह—उस बातके विश्वास करने की चाह, जिसे हम साइमके प्रयोगों द्वारा न सिद्ध कर सकते और न खंडित कर सकते हैं।

४
भारतीय
दर्शन

उत्तरार्ध

अध्याय १४

४. भारतीय दर्शन

प्राचीन ब्राह्मण-दर्शन (१०००-६०० ई०पू०)

हम बतला चुके हैं कि दर्शन मानव मस्तिष्कके बहुत पीछेकी उपज है। यूरोपमें दर्शनका आरम्भ छठी सदी ईसा पूर्वमें होता है। भारतीय दर्शनका आरम्भ-समय भी करीब-करीब यही है, यद्यपि उसकी स्वप्न-चेतना वेदके सवने पिछले मन्त्रोंमें मिलती है, जो ईसा पूर्व दसवीं सदीके आस-पास बनते रहे।

प्राकृतिक मानव जब अपने अज्ञान एवं भयका कारण तथा सहारा ढूँढने लगा, तो वह देवताओं और धर्म तक पहुँचा। जब सीधे-सादे धर्म-देवता-सबधी विश्वास उसकी विकसित बुद्धिको सन्तुष्ट करनेमें असमर्थ होने लगे, तो उसकी उड़ान दर्शनकी ओर हुई। प्राकृतिक मानवको यात्राके आरम्भसे धर्म तक पहुँचनेमें भी लाखों वर्ष लगें थे, जिससे मालूम होता है कि मनुष्यकी सहज बुद्धि प्रकृतिके साथ-साथ रहना ज्यादा पसन्द करती है। शायद धर्म और दर्शनको उतनी सफलता न हुई होती, यदि मानव समाज अपने स्वार्थोंके कारण वर्गोंमें विभक्त न हुआ होता। वर्ग-स्वार्थको जगत्की परिवर्तनशीलता द्वारा परिचालित सामाजिक परिवर्तनसे जबरदस्त खतरा रहता है, इसलिए उसकी कोशिश होती है कि परिवर्तित होते जगत्में अपने-को अक्षुण्ण रखे। इन्हीं कारणोंसे पितृसत्ताक समाजने धर्मकी स्थायी बुनियाद रखी, और प्राकृतिक शक्तियों एवं मृत-जीवित प्राणियोंके आतंकसे उठाकर उसे वैयक्तिक देवताओं और भूतोंके रूपमें परिणत किया। शोषक

वर्गों की शक्तिके बढ़नेके साथ अपने समाजके नमूनेपर उसने देवताओंकी परम्परा और सामाजिक सस्याओंकी कल्पना की। यूरोपीय दर्शनोंके इतिहासमें हम देख चुके हैं, कि कैसे विकासके साथ स्वतंत्र होती बुद्धिको घेरा बढ़ाते हुए लगातार रोक रखनेकी कोशिश की गई। लेकिन जब हम दर्शनके उस तरहके स्वार्थपूर्ण उपयोगके बारेमें सोचते हैं, तो उस वक्त यह भी ध्यानमें रखना चाहिए कि दर्शनकी आड़में वर्ग-स्वार्थको मजबूर करनेका प्रयत्न सभी ही दार्शनिक जान-बूझकर करते हैं यह बात नहीं है; कितने ही अच्छी नियत रखते भी आत्म-समोहके कारण वैसा कर बैठते हैं।

§ १ - वेद (१५००-१००० ई० पू०)

“मानव-समाज” में हम बतला आये हैं, कि किस तरह आर्योंके भारतमें आनेसे पूर्व सिन्धु-उपत्यकामें असीरिया (मसोपोतामिया) की समसामयिक एक सभ्य जाति रहती थी, जिसका सामन्तशाही समाज अफगानिस्तानमें दाखिल होनेवाले आर्योंके जनप्रभावित पितृसत्ताक समाजसे कहीं अधिक उन्नत अवस्थामें था। असभ्य लड़ाकू जन-युगीन जर्मनोंने जैसे सभ्य संस्कृत रोमनों और उनके विशाल साम्राज्यको ईसाकी चौथी शताब्दीमें परास्त कर दिया, उसी तरह सर जान मार्शल के मतानुसार इन आर्योंनि सिन्धु उपत्यकाक नागरिकोंको परास्त कर वहाँ अपना प्रभुत्व १८०० ई० पू० के आसपास जमाया। यह वही समय था, जब कि यूरोपीय ऐतिहासिकोंकी रायमें—थोड़े ही अन्तरसे—पश्चिममें भी हिन्दी-यूरोपीय जातिकी दूसरी शाखा यूनानियोंने यूनानको वहाँके भूमध्यजातीय निवासियोंको हराकर अपना प्रभुत्व स्थापित किया। यद्यपि एकसे देश या कालमें मानव प्रगतिकी समानताका कोई नियम नहीं है, तो भी यहाँ कुछ बातोंमें हिन्दी-यूरोपीय जातीय दोनों शाखाओं—यूनानियों और हिन्दीयों—को हम दर्शन-क्षेत्रमें एक समय प्रगति करते देख रहे हैं; यद्यपि यह प्रगति आगे विषय गति पकड़ लेती है। हाँ, एक विशेषता जरूर है, कि समय बीतनेके साथ हिन्दी-आर्योंकी सामाजिक प्रगति एक गई, जिससे उनके समाज-

शरीरको सुखंडी मार गई। इसका यदि कोई महत्त्व है तो यही कि उनका समाज जीवित फोसील बन गया, आज वह चार हजार वर्ष तककी पुरानी वेदकृतियोंका एक अच्छा म्यूजियम है, जब कि यूनानी समाज परिस्थितिके अनुसार बदलता रहा—आज यहाँ नव्य शिक्षित भारतीय भी वेद और उपनिषद्के ऋषियोंको ही अनन्तकाल तकके लिए दार्शनिक तत्त्वोंको सोचकर पहिलेसे रख देनेवाला समझते हैं; वहाँ आधुनिक यूरोपीय विद्वान अफलातूँ और अरस्तुको दर्शनकी प्रथम और महत्त्वपूर्ण ईंटें रखनेवाले समझते हुए भी, आजकी दर्शन विचारधाराके सामने उनकी विचारधाराको आरंभिक ही समझता है।

प्राचीन सिन्धु-उपत्यकाकी सभ्यताका परिचय वर्तमान शताब्दीके द्वितीयपावके आरम्भसे होने लगा है, जब कि मोहेनजो-दड़ो^१, और हड़प्पाकी खुदाइयोंमें उस समय के नगरों और नागरिक जीवनके अवशेष हमारे सामने आये। लेकिन जो सामग्री हमें वहाँ मिली है, उससे यही मालूम होता है, कि मेसोपोटामियाकी पुरानी सभ्य जातियोंकी भाँति सिन्धुवासी भी सामन्तशाही समाजके नागरिक जीवनको बिता रहे थे। वह कृषि, शिल्प, वाणिज्यके अम्बस्त व्यवसायी थे। ताम्र और पित्तलयुगमें रहते भी उन्होंने काफ़ी उन्नति की थी। उनका एक सांगोपांग धर्म था, एक तरहकी चित्र-लिपि थी। यद्यपि चित्र-लिपिमें जो मुद्राएँ और दूसरी लेख-सामग्री मिली है, अभी वह पढ़ी नहीं जा चुकी है; लेकिन दूसरी परीक्षाओंसे मालूम होता है कि सिन्धु-सभ्यता असुर और काल्दी^२ सभ्यताकी समसामयिक ही नहीं, बल्कि उनकी अग्नि-सभ्यता थी, और उसी तरहके धर्मका स्थापक उसमें था। वहाँ सिन्ध तब दूसरे देव-चिह्न या देव-मूर्तियाँ पूजी जाती थीं, किन्तु जहाँतक दर्शनका संबंध है, इसके बारेमें इतना ही कहा जा सकता है कि सिन्धु-सभ्यतामें उसका पता नहीं मिलता। यदि वह होता तो बाब्योंको दर्शनका विकास दृष्टे करनेकी जरूरत न होती।

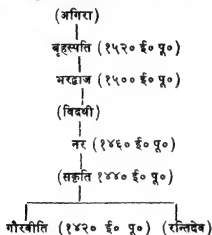
१ — आय्योंका साहित्य और काल

आय्योंका प्राचीन साहित्य वेद, जैमिनि (३०० ई०) के अनुसार मंत्र और ब्राह्मण दो भागोंमें विभक्त है। मंत्रोंके संग्रहको संहिता कहते हैं। ऋग्वेद, यजुर्वेद, साम, अथर्वकी अपनी-अपनी मंत्रसंहिताएँ हैं, जो शाखाओंके अनुसार एकसे अधिक अब भी मिलती हैं। बहुत काल तक—बुद्ध (५६३-४८३ ई० पू०) के पीछे तक—ब्राह्मण (और दूसरे धर्मवाले भी) अपने ग्रंथोंको लिखकर नहीं कंठस्थ करके रखते थे; और इसमें शक नहीं, उन्होंने जितने परिश्रमसे वेदके छन्द, व्याकरण, उच्चारण और स्वर तकको कंठस्थ करके सुरक्षित रखा, वह असाधारण बात है। तो भी इसका मतलब यह नहीं कि आज भी मंत्र उसी रूपमें, शुद्धसे-शुद्ध छपी पोथीमें भी, मौजूद है। यदि ऐसा होता तो एक ही शुक्ल यजुर्वेद संहिताके माध्यन्दिन और काण्व शाखाके मंत्रोंमें पाठभेद न होता। आय्योंके विचारों, सामाजिक व्यवस्थाओं तथा आरम्भिक अवस्थाके लिए जो लिखित सामग्री मिलती है, वह मंत्र (=संहिता), ब्राह्मण, आरण्यक तीन भागोंमें विभक्त है। वैदिक साहित्य तथा कर्मकाण्डके सरसक ब्राह्मणोंके तत् तत् मतभेदोंके कारण अलग-अलग संप्रदाय हो गये थे, इन्हींको शाखा कहा जाता है। हर एक शाखाकी अपनी-अपनी अलग संहिता, ब्राह्मण और आरण्यक थे, जैसे (कृष्ण) यजुर्वेद की तैत्तिरीय शाखाकी तैत्तिरीय संहिता, तैत्तिरीय ब्राह्मण और तैत्तिरीय आरण्यक। आज बहुतसी शाखाओंके संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक लुप्त हो चुके हैं।

वेदोंमें सबसे पुरानी ऋग्वेद मंत्र-संहिता है। ऋग्वेदके मंत्रकर्ता ऋषियों में सबसे पुराने विश्वामित्र, वशिष्ठ, भारद्वाज, मोतम (=दीर्घन्तमा), अत्रि आदि हैं। इनमें कितने ही विश्वामित्र, वशिष्ठकी भाँति हैं समसामयिक परस्पर, और कुछमें एक दो पीढ़ियोंका अंतर है। अंगिराके पुत्र तथा बृहस्पतिके पुत्र भारद्वाजका समय १५०० ई० पू० है। भारद्वाज उत्तर-

१. देखिए मेरा “सांस्कृत्यायन-वंश।”

पंचाल (=वर्तमान रुहेलखंड) के राजा दिवोदासके पुरोहित थे। विश्वामित्र दक्षिण-पंचाल (=आगरा कमिश्नरीका अधिक भाग) से संबद्ध थे। वशिष्ठका संबंध कुरु (=मेरठ और अम्बाला कमिश्नरियोंके अधिक भाग)-राजके पुरोहित थे। सारा ऋग्वेद छै सात पीढ़ियोंके ऋषियोंकी कृति है, जैसा कि बृहस्पतिके इस वंशसे पता लगेगा—



इनमें बृहस्पति, भारद्वाज, नर और गौरवीति ऋग्वेदके ऋषि हैं। बृहस्पतिसे गौरवीति (=सांस्कृत्यायनोंके एक प्रवर पुरुष) तक छै पीढ़ियाँ होती हैं। मैने अन्यत्र^१ भारद्वाजका काल १५०० ई० पू० दिसलाया है, और पीढ़ीके लिए २० वर्षका औसत लेनेपर बृहस्पति (१५२० ई० पू०) से गौरवीति के समय (१४२० ई० पू०) के अदर ही ऋषियोंने अपनी रचनाएँ की। ऋषियोंकी परम्पराओंपर नजर करनेपर हम इसी नतीजेपर पहुँचते हैं कि ऋग्वेदका सबसे अधिक भाग इसी समय बना है। ब्राह्मणों और आरण्यकोंके बननेका समय इससे पीछे सातवी और छठी सदी ईसा पूर्व

१. देखिए मेरा "सांस्कृत्यायन-वंश ।"

तक चला आता है। प्राचीन उपनिषदोंमें सिर्फ एक (ईश) मंत्र-संहिता (शुक्ल यजुर्वेद) का भाग (अन्तिम चालीसवाँ) अध्याय है; बाकी सातों ब्राह्मणोंके भाग हैं, या आरण्यकोंके।

ऋग्वेद प्रधानतया कुरु, उत्तर-दक्षिण-पंजाब देशों अर्थात् आजकलके पश्चिमी युक्त-प्रान्तमें बना, जो कि आर्योंके भारतमें आगमनके बाद तीसरा बसेरा है—पहिला बसेरा मंझिल काबुल और स्वात नदियोंकी उपत्यकाओं (अफ़ग़ानिस्तान) में था, दूसरा सप्त-सिन्धु (पंजाब) में, और यह तीसरा बसेरा पश्चिमी युक्त-प्रान्त या यमुना-गंगा-रामगंगाकी मैदानी उर्वर उपत्यकाओंमें। इतना कहनेसे यह भी मालूम हो जायगा कि क्यों प्रयाग और सरस्वती (घाघर) के बीचके प्रदेशको पीछे बहुत पुनीत, अधिकांश तीर्थोंका, क्षेत्र तथा आर्यावर्त कहा गया।

वेदसे आर्योंके सभ्यत्वके विकासके बारेमें जो कुछ मिलता है, उससे जान पड़ता है कि "आर्यावर्त" में बस जानेके समय तक आर्योंमें कुरु, पांचाल जैसे प्रभुताशाली सामन्तवादी राज्य कायम हो चुके थे; कृषि, ऊनी वस्त्र, तथा व्यापार खूब चल रहा था। तो भी पशुपालन—विशेषकर गोपालन, जो कि मास, दूध, हल चलाना तीनोंके लिए बहुत उपयोगी था—उनकी आर्थिक उपजका सबसे बड़ा जरिया था। चाहे सुवास्तु और सप्तसिन्धुके समय—जो कि इससे तीन-चार सदी पहिले बीत चुका था—की ध्वनियाँ वहाँ कहीं-कहीं मले ही मिल जायें, किन्तु उनपर ऋग्वेद ज्यादा रोशनी नहीं डालता। इस समयके साहित्यसे यही पता लगता है, कि आर्यावर्तमें बसनेकी आरंभिक अवस्थामें उनके भीतर "वर्ण" या जातियाँ बनने उद्भूत लगी थीं, किन्तु अभी वह तरह या अस्थिर अवस्थामें थीं। अधिक सुदृढ़ रक्तवाले आर्य ब्राह्मण या क्षत्रिय थे। केवल विश्वामित्र ही राज-पुत्र (=क्षत्रिय) होते ऋषि नहीं हो गए, बल्कि ब्राह्मण भरद्वाजके पीछों सुहोत्र और धुनहोत्रकी अगली सारी सन्तानें क्रमशः कुरु और पंजाबकी क्षत्रिय शासक थीं। भरद्वाजके प्रपौत्र संकुलिका पुत्र रन्तिवेब भी राजा और क्षत्रिय था। इस प्रकार इस समय (=कुरु-पंजाबकालमें) वहाँ तक ब्राह्मण क्षत्रियों—शासकों तथा

पुरोहितों—का संबंध है, वर्ण-व्यवस्था कर्म पर निर्भर थी। ब्राह्मण क्षत्रिय हो सकता था और क्षत्रिय ब्राह्मण हो सकता था। आगे जिस वक्त राजाओंकी संरक्षकतामें पुर्तनी पुरोहित—ब्राह्मण—तथा ब्राह्मणोंके विधानके अनुसार क्षत्रिय आनुवंशिक योद्धा और शासक बनते जा रहे थे; उस वक्त भी सप्तसिन्धु तथा काबुल-स्वातमें ब्राह्मणादि भेद नहीं कायम हुआ। पूरवमें भी मल्ल-वज्जी आदि प्रजातंत्रोंमें भी यही हालत थी, यह हम अन्यत्र^१ बतला चुके हैं। इसी पुरोहित-शाहीके कारण इन देशोंके आर्योंको—जो रक्तमें “आर्यावर्त”के ब्राह्मण-क्षत्रियों (=आर्यों) से कहीं अधिक शुद्ध थे—वात्स्य (=पतित) कहा जाता था। किन्तु यह “क्रियाके लोप” या “ब्राह्मणके अदर्शनसे नहीं” था, बल्कि वहाँ वह अपने साथ लाई पुरानी व्यवस्थापर ज्यादा आरुढ़ रहना चाहते थे। आर्योंके सामन्तवादके चरम विकासकी उपज ब्राह्मणादि भेदको मानना नहीं चाहते थे।

ऋग्वेदके आर्यावर्त (१५००-१००० ई० पू०) में, जैसा कि मैं अभी कह चुका, कृषि और गोपालन जीविकार्जनके प्रधान साधन थे। युक्न-प्रान्त अभी घने जंगलोंसे ढँका था, इसलिए उसके वास्ते वहाँ बहुत सुमीता भी था। उस वक्तके आर्योंका खाद्य रोटी, चावल, दूध, घी, दही, मांस—जिसमें गोमांस (बछड़ेका मांस, प्रियतम)—बहुप्रचलित खाद्य थे; मांस पकाया और भुना दोनों तरहका होता था। अभी मसाले और छीक-बघाड़का बहुत जोर न था। गर्मागर्म सूप (मांसका रस) जो कि हिन्दी-यूरोपीय जातिके एक जगह रहनेके समयका प्रधान पेय था, वह अब भी वैसा ही था।^१ मोम (=भाँय) का रस हिन्दी-ईरानी कालसे उनके प्रिय पानोंमें था, वह अब भी मौजूद था। पानके साथ नृत्य उनके मनोरंजनका एक प्रिय विषय था।

१. “बोस्पासेगंगा” पृष्ठ २१६-१८।

२. संस्कृतिके पुत्र दानी

रन्तिवेधके दो सौ रसोद्भवे, प्रतिदिन दो हजारसे अधिक गायोंके मांसको पकाकर भी, अतिविधोंसे विनयपूर्वक कहते थे—“सुयं भूमिष्टमस्मीध्वं नाह मांसं यथा पुरा।” महाभारत, द्रोण-पर्व ६७।१७, १८। शान्ति-पर्व २९-२८।

देववासी लोहार (=ताम्रकार), बर्ही (=रथकार), कुम्हार अपने व्यवसायको करते थे। सूत (ऊनी) कातना और बुनना प्रायः हर आर्यगृहमें होता था। ऊनी कपड़ोंके अतिरिक्त चमड़ेकी पोशाक भी पहनी जाती थी।

सिन्धुकी पुरानी सभ्यतामें मेसोपोतामिया और मिस्रकी भाँति वैयक्तिक देवता तथा उनकी प्रतिमाएं या संकेत भी बनते थे। किन्तु आर्योंको वह पसन्द न थे—स्वांसकर अपने प्रतियोगी सिन्धुवासियोंकी लिमपूजाको घृणाकी दृष्टिसे देखते हुए, वह उन्हें "शिवदेवाः" कहते थे। आर्यावर्तीय आर्योंके देवता इन्द्र, वरुण, सोम, पञ्चन्य आदि अधिकतर प्राकृतिक शक्तियाँ थे। उनके लिए बनी स्तुतिबोमें कभी-कभी हमें कवित्व-कलाका चमत्कार बिछाई पड़ता है, किन्तु वह सिर्फ कविताएँ ही नहीं बल्कि भक्तकी भावपूर्ण स्तुतियाँ हैं। वायु की स्तुति करते हुए ऋषि कहता है—

“वह कहाँ पैदा हुआ और कहाँसे आता है ?

वह देवताओंका जीवनप्राण, जगत्की सबसे बड़ी सन्तान है।

वह देव जो इच्छापूर्वक सर्वत्र घूम सकता है।

उसके चलने की आवाजको हम सुनते हैं; किन्तु उसके रूपको नहीं।”

२-वार्सनिक विचार

(१) ईश्वर—ऋग्वेदके पुराने मंत्रोंमें यद्यपि इन्द्र, सोम, वरुणकी महिमा ज्यादा गाई गई है, किन्तु उस वक्त किसी एक देवताको सर्वोत्तम माननेका स्थान नहीं था। ऋषि जब किसी भी देवताकी स्तुति करने लगता तन्मय होकर उसीको सब कुछ सभी गुणोंका आकर कहने लगता। किन्तु जब हम ऋग्वेदके सबसे पीछेके मंत्रों (दशम मंडल) पर पहुँचते हैं, तो वहाँ बहुदेववादसे एक देववादकी ओर प्रगति देखते हैं। सभी जातियोंके देव-लोकमें उनके अपने समाजका प्रतिबिम्ब होता है। जहाँ आरंभकालमें देवता, पितृसत्ताको समाजके नेता पितरोंकी भाँति छोटे-

बड़े शासक थे, वहाँ आगे नियमित सामन्त या राजा बनते हुए अन्तमें वह निरंकुश राजा बन जाते हैं—निरंकुश जहाँ तक कि दूसरे देवव्यक्तियों-का संबंध है; धार्मिक, सामाजिक, नियमोंसे भी उन्हें निरंकुश कर देना तो न ब्राह्मणोंको पसन्द होता, न प्रभु वर्गको । प्रजाके अधिकार जब बहुत कम रह गए, और राजा सर्वोच्च बन गया, उसी समय (६००-५०० ई० पू०) “देव” राजाका पर्यायवाची शब्द बना ।

देवावलीकी ओर अग्रसर होनेपर एक तो हम इस ख्यालको फैलते देखते हैं, कि ब्राह्मण एकही (उस देवताको) अग्नि, यम, सूर्य कहते हैं ।^१ दूसरी ओर एकाधिकार को प्रकट करनेवाले प्रजापति वरुण जैसे देवताओंको आगे आते देखते हैं । ब्रह्म (नपुंसकलिंग) व्यापार-प्रधान कालके उपनिषदोंमें चलकर यद्यपि देवताओंका देवता, एक अद्वितीय निराकार शक्ति बन जाता है; किन्तु जहाँ ऋग्वेदका ब्रह्मा (पुल्लिंग) एक साधारणसा देवता है, वहाँ ब्रह्म (नपुंसक) का अर्थ भोजन, भोजनदान, सामगीत, अद्भुत शक्तिवाला मन्त्र, यज्ञपूति, दान-दक्षिणा, होता (पुरोहित) का मंत्रपाठ, महान् आदि मिलता है । प्रजापति ऋग्वेदके अन्तिमकालमें पहुँचकर महान् एकदेवता सर्वेश्वर बन जाता है; उसके क्रम विकासपर भी यदि हम गौर करें, तो वह पहिले प्रजाओंका स्वामी, एक विशेषण मात्र है । ऋग्वेदकी अन्तिम रचना दशम मंडलमें प्रजापतिके बारे में कहा गया है—

“हिरण्य-गर्भ (सुनहरे गर्भवाला) पहिले था, वह भूतका जकेला स्वामी मौजूद था ।”

“वह पृथिवी और इस आकाशको धारण करता था, उस (प्रजापति) देवको हम हवि प्रदान करते हैं ।”

वरुण तो भूतलके शक्तिशाली सामन्त राजाका एक पूरा प्रतीक था । और उसके लिए यहाँ तक कहा गया—

१. “एकं तद्विभ्रा बहुधा ब्रह्मन्ति अग्निं यमं वातरिश्वाणमाहुः ।”

ऋ० १।१६४।४६

२. ऋग्वेद १०।१२

“दो (आदमी) बैठकर जो आपसमें मंत्रणा करते हैं, उसे तीसरा राजा वरुण जानता है।”

(२) आत्मा—वैदिक ऋषि विश्वास रखते थे कि आत्मा (=मन) शरीरसे अलग भी अपना अस्तित्व रखता है। ऋग्वेदके एक मंत्र^१ में कहा गया है कि वह वृक्ष, वनस्पति, आन्तरिक्ष सूर्य आदिसे हमारे पास चली आये। वेदके ऋषि विश्वास करते थे कि इस लोकसे परे भी दूसरा लोक है, जहाँ मरनेके बाद मुक्तर्मा पुरुष जाता है, और आनन्द भोगता है। नीचे पातालमें नर्कका अन्धकारमय लोक है, जहाँ अधर्मी जाते हैं। ऋग्वेदमें मन, आत्मा और असु जीवके वाचक शब्द हैं, लेकिन आत्मा वहाँ आम-तौरसे प्राणवायु या शरीरकेलिए प्रयुक्त हुआ है। वैदिक कालके ऋषि पुनर्जन्म से परिचित न थे। शायद उनकी सामाजिक विषमताओंके इतने ज़बर्दस्त समालोचक नहीं पैदा हुए, जिनके कहते कि दुनियाकी यह विषमता—गरीबी-अमीरी दासता-स्वामिता, जिससे चंदको छोड़कर बाकी सभी दुःखकी चक्कीमें पिस रहे हैं—सब सामाजिक अन्याय हैं, और उसका समाधान कभी न दिखाई देनेवाले परलोकसे नहीं किया जा सकता। जब इस तरहके समालोचक पैदा हो गए, तब उपनिषद्-कालके धार्मिक नेताओंको पुनर्जन्मकी कल्पना करनी पड़ी—यहाँकी सामाजिक विषमता भी वस्तुतः उन्हीं जीवोंको लौटकर अपने कियेको भोगनेकेलिए हैं। जिस सामाजिक विषमताको लेकर समाजके प्रभुओं और शोषकोंके बारेमें यह प्रश्न उठा था; पुनर्जन्मसे उसी विषमताके द्वारा उसका समाधान—बड़े ही चतुर दिमागका आविष्कार था, इसमें सन्देह नहीं।

ऋग्वेदके बारे में यहाँ कहा गया, वह बहुत कुछ साम और यजुर्वेद-पर भी लागू है। ७५ मंत्रोंको छोड़ सामके सभी मंत्र ऋग्वेदसे लेकर यजुर्वेद में गानेकेलिए एकत्रित कर दिए गये हैं। (शुक्ल-) यजुर्वेद संहिताके भी बहुतसे मंत्र ऋग्वेदसे लिए गए हैं; और कितने ही नये मंत्र भी हैं।

यजुर्वेद यज्ञ या कर्मकांडका मंत्र है, और इसलिए इसके मंत्रोंको भिन्न-भिन्न यज्ञोंमें उनके प्रयोगके क्रमसे संगृहीत किया गया है। अथर्ववेद सबसे पीछेका वेद है। बुद्धके वक्त (५६३-४८३ ई०) तक वेद तीन ही माने जाते थे। सुपठित पंडित ब्राह्मणको उस वक्त "तीनों वेदोंका पारंगत" कहा जाता था। अथर्ववेद "मारन-मोहन-उच्छाटन" जैसे तंत्र-मंत्रका वेद है।

(३) दर्शन—इस प्रकार जिसे हम दर्शन कहते हैं, वह वैदिक कालमें दिखलाई नहीं पड़ता। वैदिक ऋषि धर्म और देववादमें विश्वास रखते हैं। यज्ञो-दान द्वारा अब और मरनेके बाद भी, वह सुखी रहना चाहते थे। इस विश्वकी तहमें क्या है? इस चलके पीछे क्या कोई अचल शक्ति है? यह विश्व प्रारम्भमें कंसा था? इन विचारोंका धुंधलासा आभास मात्र हमें ऋग्वेदके नासदीय सूक्त^१ और यजुर्वेदके अन्तिम अध्याय^२ में मिलता है। नासदीय सूक्तमें है—

"उस समय न सत् (=होना) था न अ-सत्।

न अन्तरिक्ष था न उसके परे व्योम था।

किसने सबको ढाँका था? और कहाँ? और किसके द्वारा रक्षित?

क्या वहाँ पानी अथाह था? ॥१॥

तब न मृत्यु था न अमर मौजूद;

सत और दिनमें वहाँ भेद न था।

वहाँ वह एकाकी स्वावलंबी शक्तिसे स्वसित था,

उसके अतिरिक्त न कोई था उसके ऊपर ॥२॥

अंधकार वहाँ आदिमें अँधेरेमें छिपा था,

विश्व भेदशून्य जल था।

वह जो शून्य और खालीमें छिपा बैठा है।

१. "तिष्ठन्नेवानं पारंगु"।

२. ऋग् १०।१२९

३. यजुः अध्याय ४० (ईश-उपनिषद्)।

वही एक (अपनी) शक्तिसे विकसित था ॥३॥
 तब सबसे पहिली बार कामना उत्पन्न हुई;
 जो कि अपने भीतर मनका प्रारंभिक बीज थी।
 और ऋषियोंने अपने हृदयमें खोजते हुए,
 अ-सत्में सत्के योजक संबंधको खोज पाया ॥४॥

x

x

x

वह मूल स्रोत जिससे यह विश्व उत्पन्न हुआ,
 और क्या वह बनाया गया था अकृत था,
 (इसे) वही जानता था नहीं जानता है, जो कि उच्चतम द्यौलोकसे
 शासन करता है, जो सर्वदर्शी स्वामी है ।” ॥७॥

यहाँ हम उन प्रश्नोंको उठते हुए देखते हैं, जिनके उत्तर आगे चलकर दर्शनकी बुनियाद कायम करते हैं। विश्व पहिले क्या था ?—इसका उत्तर किसीने सत् अर्थात् वह सदासे ऐसा ही मौजूद रहा—दिया। किसीने कहा कि वह अ-सत्—नहीं मौजूद अर्थात् सृष्टिसे पहिले कुछ नहीं था। इस सूक्तके ऋषिने पहिले, बादके प्रतिबादका प्रतिबाद (प्रतिषेध) करके—“नहीं सत् था नहीं अ-सत्”—द्वारा अपने संवादको पेश किया। उसने उस विश्वसे पहिलेकी शून्य अवस्थामें भी एक सत्ताकी कल्पना की, जो कि उस मृत-शून्य जगत्में भी सजीव थी। आरभमें “विश्व भेद-शून्य जल था”, यह उपनिषद्के “यह जल ही पहिले था” का मूल है। ऋषिकी इस जिज्ञासा और उत्तरसे पता लगता है, कि विश्वका मूल झूझते हुए, वह कभी तो प्रकृतिके साथ चलना चाहता है, और ये लकी भाँति, किन्तु उससे कुछ सदियों पूर्व, जलको सबका मूल मानता है। दूसरी ओर प्रकृतिका तट छोड़ वह शून्यमें छलंग मार एक रहस्यमयी शक्तिकी कल्पना करता है, जो कि उस “शून्य और खालीमें बैठी” है। अन्तमें रहस्यको और गूढ़ बनाते हुए, विश्वके सर्वदर्शी शासकके ऊपर विश्वके कृत या अकृत होने तथा उसके

बारोंमें जानने न जाननेका भार रखकर चुप हो जाता है। इस लम्बी छलाँगमें साहस भी है, साध ही कुछ दूरकी उड़ानके बाद बकावटसे फिर घोंसलेकी ओर लौटना भी देखा जाता है। जो यही बतलाते हैं कि कवि (=ऋषि) अभी ठोस पृथिवीकी बिल्कुल छोड़नेकी हिम्मत नहीं रखता।

ईश-उपनिषद् यद्यपि संहिता (यजुर्वेद) का भाग है, तो भी वह काल और विचार दोनोंसे उपनिषद्-युगका भाग है, इसलिए उसके बारेमें हम आगे लिखेंगे।

§ २-उपनिषद् (७००-१०० ई० पू०)

क-काल

वैसे तो निर्णयसागर-प्रेस (बंबई) ने ११२ उपनिषदें छापी हैं, किन्तु यह बढ़ती संख्या पीछेके हिन्दू धार्मिक पंथोंके अपनेको वेदोक्त साबित करनेकी धुनकी उपज है। इनमें निम्न तेरहको हम असली उपनिषदोंमें गिन सकते हैं, और उन्हें कालक्रमसे निम्न प्रकार विभाजित किया जा सकता है—१. प्राचीनतम उपनिषदें (७०० ई० पू०)—

(१) ईशा, (२) छांदोग्य, (३) बृहदारण्यक।

२. द्वितीय कालकी उपनिषदें (६००-५०० ई० पू०)—

(१) ऐतरेय (२) तैत्तिरीय।

३. तृतीयकालकी उपनिषदें (५००-४०० ई० पू०)—

(१) प्रश्न, (२) केन, (३) कठ, (४) मुण्डक, (५) माण्डूक्य।

४. चतुर्थकालकी उपनिषदें (२००-१०० ई० पू०)—

(१) कौषीतकि, (२) मैत्रै, (३) श्वेताश्वतर

जैमिनिने वेदके मंत्र और ब्राह्मण दो भाग बतलाये हैं, यह हम कह चुके हैं। मंत्र सबसे प्राचीन भाग है, यह भी बतलाया जा चुका है। ब्राह्मणोंका मुख्य काम है, मंत्रोंकी व्याख्या करना, उनमें निहित या उनके पोषक आस्थानोंका वर्णन करना, यज्ञके विधि-विधान तथा उसमें मंत्रोंके प्रयोगको बतलाना। ब्राह्मणोंके ही परिशिष्ट आरण्यक हैं, जैसे (शुक्ल)-

यजुर्वेदके शतपथ (सौ रास्तोवाले) ब्राह्मणका अन्तिम भाग बृहदारण्यक-उपनिषद्, एक बहुत ही महत्त्वपूर्ण उपनिषद् है। लेकिन सभी आरण्यक-उपनिषद् नहीं है, हाँ, किन्ही-किन्ही आरण्यकोंके अन्तिम भागमें उपनिषद् मिलती है—जैसे ऐतरेय-उपनिषद् ऐतरेय-आरण्यकका और तैत्तिरीय उपनिषद् तैत्तिरीय-आरण्यकके अन्तिम भाग हैं। ईश-उपनिषद्, यजुर्वेद संहिता (मन्त्र)के अन्तमें आती है, दूसरी उपनिषदें प्रायः किसी न किसी ब्राह्मण या आरण्यकके अन्तमें आती हैं, और ब्राह्मण खुद जैमिनिके अनुसार वेदके अन्तमें आते हैं, आरण्यक ब्राह्मणके अन्तमें आते हैं, यह बतला चुके हैं। इन्हीं कारणोंसे उपनिषदोंको पीछे वेदान्त (=वेदका अन्त, अन्तिम भाग) कहा जाने लगा।

वैसे उपनिषद् शब्दका अर्थ है पास बैठकर गुरुद्वारा अधिकारी शिष्य-को बतलाया जानेवाला रहस्य। ईशको छोड़ देनेपर सबसे पुरानी उपनिषदें छादोग्य और बृहदारण्यक गद्यमें हैं, पीछेकी उपनिषदें केवल पद्य या गद्यमिश्रित पद्यमें हैं।

ख-उपनिषद्-संक्षेप

उपनिषद्के ज्ञात और अज्ञात दार्शनिकोंके आपसमें विचार भिन्नता रखते हैं। उनमें कुछ आरुणि और उसके शिष्य याज्ञवल्क्यकी भाँति एक तरहके अद्वैती विज्ञानवादपर जोर देते हैं, दूसरे द्वैतवादपर जोर देते हैं, तीसरे शरीरके रूपमें ब्रह्म और जगत्की अद्वैतताको स्वीकार करते हैं। उपनिषद् इन दार्शनिकोंके विचारोंके उनकी शिष्य-परंपरा और शाखा-परंपरा द्वारा अपूर्ण रूपसे याद करके रखे गये संग्रह हैं, किन्तु इस संग्रहमें न दार्शनिककी प्रधानता है, न द्वैत या अद्वैतकी। बल्कि किसी वेदकी शाखामें जो अच्छे-अच्छे दार्शनिक हुए, उनके विचारोंको वहाँ एक जगह जमाकर दिया गया। ऐसा होना जरूरी भी था, क्योंकि प्रत्येक ब्राह्मणको अपनी शाखाके मन्त्र, ब्राह्मण, आरण्यक, उपनिषद्, (कल्प व्याकरण) का पढ़ना (=स्वाध्याय) परम कर्त्तव्य माना जाता था।

उपनिषद्के मुख्य विषय हैं, लोक, ब्रह्म, आत्मा (=जीव), पुनर्जन्म मुक्ति—जिनके बारेमें हम आगे कहेंगे। यहाँ हम मुख्य उपनिषदोंका संक्षेपमें परिचय देना चाहते हैं।

१—प्राचीनतम उपनिषदें (७०० ई० पू०)

(१) ईश-उपनिषद्—ईश-उपनिषद् यजुर्वेद-संहिताका अन्तिम (चालीसव) अध्याय है, यह बतला आये हैं। यह अठारह पद्योंका एक छोटा सा संग्रह है। चूँकि इसका प्रथम पद्य (मंत्र) शुरु होता है “ईशावास्य” से इसलिए इसका नाम ही ईश या ईशावास्य उपनिषद् पड़ गया। इसमें वर्णित विषय है, ईश्वरकी सर्वव्यापकता, कार्य करनेकी अनिवार्यता, व्यवहार-ज्ञान (अविद्या) से परमार्थ ज्ञान (=ब्रह्म-विद्या) की प्रधानता, ज्ञान और कर्मका समन्वय। प्रथम मंत्र बतलाना है—

“यह सब जो कुछ जगतीमें जगत् है, वह ईशमे व्याप्त है, अतः त्यागके साथ भोग करना चाहिए। दूसरेके धनका लोभ मत करो।”

वैयक्तिक सम्पत्ति का ख्याल उस वक्त तक इतना पवित्र और दृढ़ हो चुका था, साथ ही धनी-गरीब, कमकर-कामचोरकी विषमता, इतनी बढ़ चुकी थी, कि उपनिषद्-कर्ता अपने पाठक के मनमें तीन बातोंको बैठा देना चाहता है—(१) ईश सब जगह बसा हुआ है, इसलिए किसी “बुरे” कामके करते वक्त तुम्हें इसका ध्यान और ईशसे भय लाना चाहिए; (२) भोग करो, यह कहना बतलाता है कि अभी बैराग्य बिना नकेलके उँटकी भाँति नहीं छूट पड़ा था; जीवनकी वास्तविकता और उसके लिए जरूरी भोग-सामग्री अभी हेय नहीं समझी गई थी। हाँ, वैयक्तिक सम्पत्तिके ख्यालमें भी यह जरूरी था कि निर्धन कमकर वर्ग “भोग करो” का अर्थ स्वच्छन्द-भोगवाद न समझ ले, इसलिए उनपर नियंत्रण करनेके लिए त्यागपर भी जोर दिया गया। और (३) अन्तमें मंत्रकर्त्ताने वैयक्तिक सम्पत्तिकी पवित्रताकी रक्षाके लिए कहा—“दूसरेके धनका लोभ मत करो।” उस कालके वर्ग-युक्त (शोषक-शोषित, निठले-कमकर) समाजके लिए इस

मन्त्रका यही अर्थ था; यद्यपि व्यक्तियोंसे कुछके लिए इसका अर्थ कुछ बेहतर भी हो सकता था, क्योंकि यहाँ त्यागके साथ भोगकी बात उठाई गई थी। लेकिन उसके लिए बहुत दूर तक खींच-तान करनेकी गुंजाइश नहीं है। ईशके व्याप्त होने तथा दूसरेके धनको न छूनेकी शिक्षा समर्थ है, वहाँ भय पैदा करनेकेलिए जहाँ राजदंड भी असमर्थ है। आजके वर्ग-समाजकी भाँति उस कालके वर्गसमाज के शासन-मंत्र (=राज्य) का प्रधान कर्तव्य था, वर्ग-स्वार्थ—शोषण और वैयक्तिक सम्पत्ति—की रक्षा करना। मंत्रकर्त्ताने अपनी प्रथम और अन्तिम शिक्षाओंसे राज्यके हाथोंको मजबूत करना चाहा। यदि ऐसा नहोता, तो आजसे भी अत्यन्त दयनीय दसावाले दास-दासियों (जिन्हे बाजारोंमें ले जाकर सौदेकी तरह बेचा-खरीदा जाता था) और काम करते-करते मरते रहते भी खाने-कपड़ेको मुहताज कर्मियोंकी ओर भी ध्यान देना चाहिए था। ऐसा होने-पर कहना होता—“जगतीमे जो कुछ है, वह ईशकी देन, सबके लिए समान है, इसलिए मिलकर भोग करो ईशके उस धनमें लोभ मत करो।”

उपनिषद्-कालके आरंभ तक आयेकें ऊपरी वर्ग—शासक पुरोहित वर्ग—मे भोग और विलास-प्रधान जीवन उस सीमा तक पहुँच गया था; जहाँ समाजकी भीतरी विषमता, अन्दर-अन्दर कुड़ते उत्पीड़ित वर्गके मूक रोष, और शोषकोंकी अपने-अपने लोभकी पूर्तिकेलिए निरन्तर होते पारस्परिक कलह, शोषक धनिक वर्ग को भी सुखकी नींव सोने नहीं देते, और हर जगह शका एवं भय उठते रहते हैं। इन सबका परिणाम होता है निगशावाद और अकर्मण्यता। राज्य और धर्म द्वारा शासन करनेवाले वर्गको अकर्मण्यतासे हटानेके लिए दूसरे मंत्रमें कहा गया है—

“यहाँ काम करते हुए ही सौ वर्ष जीनेकी इच्छा रखो।

१. ईशवर्त्त इवं सर्वं यत् किञ्च जगत्या जगत् ।

तेन समाना भुञ्जीथा ना गृधः तस्य लब्धवम् ॥

(बस) यही और दूसरा (रास्ता) तुम्हारे लिए नहीं, नरमें कर्म नहीं लिप्त होता।” उपनिषद्कार स्वयं, यज्ञोंके व्यर्थके लम्बे-बौढ़े विधिविधानके विरुद्ध एक नई चारा निकालनेवाले थे—“यज्ञके ये कमजोर बड़े हैं। . . . इसे उत्तम मान जो अभिनन्दन करते हैं, वे मूढ़ फिर-फिर बुढ़ापे और मृत्युके शिकार बनते हैं। अविद्याके भीतर स्वयं वर्तमान (अपनेको) भीर और पंडित माननेवाले . . . मूढ़ (उसी तरह) भटकते हैं, जैसे अंधे द्वारा लिये जाये जाते अंधे। इष्ट (=यज्ञ) बीर पूर्त (=परायं किये जानेवाले कूप, तालाब) निर्माण आदि कर्मको सर्वोत्तम मानते हुए (उससे) दूसरेको (जो) अ-मूढ़ अच्छा नहीं समझते, वे स्वर्गके ऊपर सुकर्मको अनुभव कर इस हीनतर लोकमें प्रवेश करते हैं।”

उपनिषद्की प्रतिक्रियासे कर्मकांडके त्यागकी जो हवा उठी, उसके कारण नेतृवर्ग कहीं हाथ-पैर डीला कर मैदान न छोड़ भागे, इसीलिए कर्म करते हुए सौ वर्ष तक जीते रहनेकी इच्छा करनेका उपदेश दिया गया।

(२) छान्दोग्य उपनिषद् (७०० ई० पू०); (क) संक्षेप—छान्दोग्य और बृहदारण्यक न सिर्फ आकार हीमें बड़ी उपनिषदें हैं, बल्कि काल और प्रथम प्रयासमें भी बहुत महत्व रखती हैं। छान्दोग्यके प्रधान दार्शनिक उद्दालक आरुणि (गौतम) का स्थान यदि सुक्रातका है, तो उनके शिष्य याज्ञवल्क्य वाजसेनय उपनिषद्का अफलातून है। हम इन दोनों उपनिषदोंके इन दोनों दार्शनिकों तथा कुछ दूसरोंपर भी आगे लिखेंगे, तो भी इन उपनिषदोंके बारेमें यहाँ कुछ संक्षेपमें कह देना जरूरी है।

बृहदारण्यककी भांति छान्दोग्य पुरानी और सधिकालीन उपनिषद् है, इसीलिए कर्मकांड-प्रशंसाको इसने छोड़ा नहीं है। बल्कि पहिले दूसरे अध्याय तो उपनिषद् नहीं ब्राह्मणका भाग होने लायक है। उपनिषद्के सामवेदी होनेसे सामगान और ओम्की महिमा इन अध्यायोंमें गाई गई है।

हाँ, प्रथम अध्यायके अंतमें दाल रोटीकेलिए “हावु” “हावु” (=सामगान-का अलाप) करनेवाले पुरोहितोंका एक दिलचस्प मजाक किया गया है। **हक दाल्म्य**—जिसका दूसरा नाम ग्लाव मैत्रेय भी था—कोई ऋषि था। वह वेदपाठके लिए किसी एकांत स्थानमें रह रहा था ; उस समय एक सफेद कुत्ता वहाँ प्रकट हुआ। फिर कुछ और कुत्ते आ गये और उन्होंने सफेद कुत्तेसे कहा कि हम भूखे हैं, तुम साम गाओ, शायद इससे हमें कुछ भोजन मिल जाये। सफेद कुत्तेने दूसरे दिन आनेकेलिए कहा। दाल्म्यने कुत्तोंकी बात सुनी थी। वह भी सफेद कुत्तेके सामगानको सुननेकेलिए उत्पुक था। दूसरे दिन उसने देखा कि कुत्ते आगे-पीछे एककी मूँछ दूसरेके मुँहमें लिए बैठकर गा रहे थे—‘हि ! ओम्, खावे, ओम्, पीयें ओम् देव हमें भोजन दें। हे अन्न देव ! हमारे लिए अन्न लाओ, हमारे लिए इसे लाओ, ओम्।’ इस मजाकमें सामगायक पेटकेलिए यज्ञके वक्त एकके पीछे एक दूसरे जगलोंका वस्त्र पकड़े हुए पुरोहितके साम-गायनकी नकल उतारी गई है।

तीसरे अध्यायमें आदित्य (=सूर्य) को देव-मधु बतलाया गया है। **चौथे** अध्यायमें रैक्व, सत्यकाम जाबाल और सत्यकाम के शिष्य उपकोसल-की कथा और उपदेश हैं। **पाँचवें** अध्यायमें जैबिल और अश्वपति कैंकेय (राजा) के दर्शन हैं। छठे अध्यायमें उपनिषद्के प्रधान ऋषि आरुणिकी शिक्षा है, और यह अध्याय सारे छान्दोग्यका बहुत महत्त्वपूर्ण भाग है। शतपथ ब्राह्मणमें पता लगता है कि आरुणि बहुत प्रसिद्ध ऋषि तथा याज्ञवल्क्यके गुरु थे। **सातवें** अध्यायमें सनत्कुमारके पास जाकर नारदके ब्रह्मज्ञान सीखनेकी बात है। **आठवें** तथा अन्तिम अध्यायमें आत्माके साक्षत्कारकी युक्ति बतलाई गई है।

(ख) **ज्ञान**—छान्दोग्य कर्मकांडसे नाता तोड़नेकी बात नहीं करता, बल्कि उसे ज्ञानकांडसे पुष्ट करना चाहता है; जैसा कि इस उद्धरणसे मालूम होगा—

“प्राणके लिए स्वाहा। व्यान, अपान, समान, उदानके लिए स्वाहा जो इसके ज्ञानके बिना अग्नि होम करता है, वह अंगारोंको छोड़ मानो भस्ममें ही होम करता है। जो इसे ऐसा जानकर अग्निहोत्र करता है, उसके सभी पाप (=बुराइयाँ) उसी तरह दूर हो जाते हैं, जैसे सरकड़ेका धूआ आगमें डालनेपर। इसलिए ऐसे ज्ञानवाला चाहे चांडालको जूठ ही क्यों न दे, वह वैश्वानर-आत्मा (=ब्रह्म) में आहुति देना होता है।”

“विद्या और अविद्या तो भिन्न-भिन्न है। (किन्तु) जिस (कर्म) को (आदमी) विद्या (=ज्ञान) के साथ श्रद्धा और उपनिषद्के साथ करता है, वह ज्यादा मजबूत होता है।”

मनुष्यकी प्रतिमा एक नये क्षेत्रमें उड़ रही थी, जिसके चमत्कारको देखकर लोग आश्चर्य करने लगे थे। लोगोंको आश्चर्य-चकित होनेको ये दार्शनिक कम नहीं होने देना चाहते थे। इसलिए चाहते थे कि इसका ज्ञान कमसे कम आदमियोंतक सीमित रहे। इसीलिए कहा गया है—

“इस ब्रह्मको पिता या तो ज्येष्ठ पुत्रको उपदेश करे या प्रिय शिष्यको किसी दूसरेको (हर्गिज) नहीं, चाहे (वह) इसे जल-रहित घनसे पूर्ण इस (पृथ्वी) को ही क्यों न दे देवे, ‘यही उससे बढ़कर है, यही उससे बढ़कर है।’”

(ग) बर्माचार—छान्वोग्यके समयमें दुराचार किते कहते थे, इसका पता निम्न पद्यसे लगता है—

“सोनेका चोर, शराब पीनेवाला, गुरु-पत्नीके साथ व्यभिचार करने-वाला और ब्रह्महत्या करनेवाला, ये चार और इनके साथ (संसर्ग या) आचरण करनेवाले पतित होते हैं।”

सदाचार तीन प्रकारके बतलाये गये हैं—

“धर्मके तीन स्कन्ध (=वर्ग) हैं—यज्ञ, अध्ययन (=वेदपाठ) और दान। यह पहिला तप ही दूसरा (स्कन्ध है), ब्रह्मचर्य, (रत्न) आचार्य-

कुलमें बसना—; वाचार्यके कुलमें अपनेको अत्यन्त छोटा करके (रहना) । ये सभी पुण्य लोक (वाले) होते हैं। (जो) ब्रह्ममें स्थित है वह अमृतत्व (मुक्ति) को प्राप्त होता है।”

(घ) ब्रह्म—ब्रह्मको ज्ञानमय चिह्नों या प्रतीकोंमें उपासना करनेकी बात छांदोग्यमें सबसे ज्यादा आई है। इनके बारेमें सन्देह उठ सकते थे कि यह ब्रह्मकी उपासनाएँ हैं या जिन प्रतीकों—आदित्य, आकाश आदिकी उपासना करने—को कहा गया है। वहाँ अलग-अलग देवता हैं। और उसी रूपमें उनकी उपासना करनेको कहा गया है। बादरायणने अपने वेदान्त-सूत्रोंके काफी भागको इसीको सफाई में खर्च किया है, यह हम आगे देखेंगे। इन उपासनाओंमेंसे कुछ इस प्रकार हैं—

(a) दहर—दहृदयके क्षुद्र (=दहर) आकाशमें ब्रह्मकी उपासना करनेकेलिए कहा गया है—

“इस ब्रह्मपुर (=शरीर) में जो दहर (=क्षुद्र) पुंडरीक (=कमल) गृह है। इसमें भीतर(एक) दहर आकाश है, उसके भीतर जो है, उसका अन्वेषण करना चाहिए, उसकी ही जिज्ञासा करनी चाहिए। जितना यह (बाहरी) आकाश है, उतना यह हृदयके भीतरका आकाश है। दोनों द्यु (नक्षत्र)-लोक और पृथ्वी उसीके भीतर एकत्रित हैं—दोनों अग्नि और वायु, दोनों सूर्य और चंद्रमा, दोनों बिजली-तारे और इस विश्वका जो कुछ यहाँ है तथा जो नहीं, वह सब इसमें एकत्रित है।”

(b) भूमा—मुखकी कामना हर एक मनुष्यमें होती है। ऋषिने मुखको ही प्राप्त करनेका प्रलोभन दे, भारी (भूमा)-मुखकी ओर झींचते हुए कहा—

“जब मुख पाता है तब (उसके) लिए प्रयत्न करता है। न-मुखको प्राप्तकर नहीं करता; मुखको ही पाकर करत है। मुखकी ही जिज्ञासा करनी चाहिए। . . जो कि भूमा (=बहुत) है वह मुख है, थोड़ेमें मुख नहीं होता।

भूमाकी ही जिज्ञासा करनी चाहिए। जहाँ (=ब्रह्ममें) न दूसरेको देखता, न दूसरेको सुनता, न दूसरेका विज्ञानन करता (जानता) वह भूमा है। जहाँ दूसरेको देखता, सुनता, विज्ञानन करता है, वह अल्प है। जो भूमा है वह अमृत है, जो अल्प है वह मर्त्य (=नाशमान)। 'हे भगवान्! वह (=भूमा) किसमें स्थित है।' 'अपनी महिमामें या (अपनी) महिमामें नहीं।' गाय-घोड़े, हाथी-सोने, दास-भार्या, खेत-बरको यहाँ (लोक) महिमा कहते हैं। मैं ऐसा नहीं कह रहा हूँ। वही (=भूमा ब्रह्म) नीचे वही ऊपर, वही पश्चिम, वही पूरब, वही दक्षिण, वही उत्तरमें है; वही यह सब है।... वह (=ज्ञानी) इस प्रकार देखते, इस प्रकार मनन करते और इस प्रकार विज्ञानन करते आत्माके साथ रति रखनेवाला, आत्माके साथ क्रीड़ा और आत्माके साथ जोड़ीदारी रखनेवाला आत्मानन्द स्वराह् (=अपना राजा) होता है, वह इच्छानुसार सारे लोकमें विचरण कर सकता है।"^१

इसी भाँति आकाश,^२ आदित्य,^३ प्राण,^४ वैश्वानरआत्मा,^५ सेतु^६ ज्योति^७ आदिको भी प्रतीक मानकर ब्रह्मोपासनाकी शिक्षा दी गई है।

(इ) सृष्टि—विश्वके पीछे कोई अद्भुत शक्ति काम कर रही है, और वह अपनेको बिल्कुल छिपाए हुए नहीं है, बल्कि विश्वकी हर एक क्रिया उसीके कारण दृष्टिगोचर हो रही है उसी तरह जैसे कि शरीरमें, जीवकी क्रिया देखी जाती है; लेकिन वस्तुओंके बनने-बिगड़नेसे मानवके मनमें यह भी क्याल पैदा होने लगा कि इस सृष्टिका कोई आरम्भ भी है, और आरम्भ है तो उस के पहिले कुछ था भी या बिल्कुल कुछ नहीं था। इसका उत्तर इस तरह दिया गया है—

"हे सोम्य (प्रिय) ! यह पहिले एक अद्वितीय सद् (=भावस्वरूप) ही था। उसीको कोई कहते हैं—“यह पहिले एक अद्वितीय असद् (=अभाव

१. छां० ७।२२-२५

२. वहीं १।९।१; ७।२।१

३. वहीं ३।१९।१-३

४. वहीं १।११।५; ५. वहीं ५।१८।१;

६. वहीं ८।४।१-२

७. वहीं ३।१३

८. वहीं ६।२।१-४

रूप) हो या। इसलिए अ-सत्से सत् उत्पन्न हुआ।' लेकिन, सोम्य ! कैसे ऐसा हो सकता है—'कैसे अ-सत्से सत् उत्पन्न होगा।' सोम्य ! वह पहिले एक अद्वितीय सद् ही था। उसने ईक्षण (=इच्छा) किया—'मैं बहुत ही प्रकट होऊँ।' उसने तेज (=अग्नि) को सिरजा। उस तेजने ईक्षण किया . . . उसने जलको सिरजा . . . उस जलने . . . अन्नको सिरजा।'।

इस उद्घरणसे स्पष्ट है कि (१) यहाँ उपनिषत्कार अ-सत्से सत्की उत्पत्ति नहीं मानता अर्थात् वह एक तरहका सत्यकार्यवादी है ; (२) भौतिकतत्त्वोंमें आदिम या मूलतत्त्व तेज (=अग्नि) है।

(ब) मन (a) भौतिक—मन आत्मासे अलग और भौतिक वस्तु है, इसी ख्यालसे यहाँ हम मनको अन्नसे बना सुनते हैं—'

"खाया हुआ अन्न तीन तरहका बनता (=परिणत होता) है। उसका जो स्थूल घातु (=सत्त्व) है, वह पुरीष (=पायखाना) बनता है, जो विचला वह मांस और जो अतिसूक्ष्म वह मन (बनता है)। . . . सोम्य ! मन अन्नमय है। . . . सोम्य ! दहीको मयनेपर जो सूक्ष्म (अंश है) वह ऊपर उठ आता है, वह मक्खन (=सर्पिः) बनता है। इसी तरह सोम्य ! खाये जाते अन्नका जो सूक्ष्म अंश है, वह ऊपर उठ आता है, वह मन बनता है।

(b) सुप्तावस्था—इन आरंभिक विचारोंके लिए गाढ़ निद्रा और स्वप्नकी अवस्थाएं बहुत बड़ा रहस्य ही नहीं रखती थी, बल्कि इनसे उनके आत्मा-परमात्मा संबंधी विचारोंकी पुष्टि होती जान पड़ती थी। इसीलिए बृहदारण्यकमें कहा गया—

"जब वह सुषुप्त (=गाढ़ निद्रामें सोया) होता है तब (पुरुष) कुछ नहीं महसूस (=बेदना) करता। हृदयसे पुरीतत^१की ओर जानेवाली

१. छां० ६।५, ६

२. बृह० २।१।१९

३. पुरीतत हृदयके पास अथवा पुच्छ-वंड में अवस्थित किसी चक्र को कहते थे, जहाँ स्वप्न और गाढ़-निद्रामें बीच चला जाता है।

७२ हजार हिता नामवाली नाड़ियाँ हैं। उनके द्वारा (वहाँ) पहुँचकर पुरीततमें वह सोता है, जैसे कुमार (बच्चा) या महाराजा या महा ब्राह्मण आनन्दकी पराकाष्ठाको पहुँच सोये, वैसे ही यह सोता है।”

इसी बातको छान्दोग्यने इन शब्दोंमें कहा है—

“जहाँ यह सुप्त अच्छी तरह प्रसन्न हो स्वप्नको नहीं जानता, उस वक्त इन्हीं (=हिता नाड़ियों) में वह सोया होता है।”

इसीके बारेमें—

“उद्दालक आरुणिने (अपने) पुत्र श्वेतकेतुको कहा —‘स्वप्नके भीतर (की बातको) समझो।’... जैसे सूतसे बँबा पकी दिशा-दिशामें उड़कर दूसरी जगह स्थान न पा, बंधन (=स्थान) का ही आश्रय लेता है। इसी तरह सौम्य ! वह मन दिशा-दिशामें उड़कर दूसरी जगह स्थान न पा प्राणका ही आश्रय लेता है। सौम्य ! मनका बंधन प्राण है।”

सुदुप्ति (=गाढ़ निद्रा) में आदमी स्वप्न भी नहीं देखता, इस अवस्थाको आरुणि ब्रह्मके साथ समागम मानते हैं।

“जब यह पुरुष सोता है (=स्वपिति), उस समय सौम्य ! वह सत् (=ब्रह्म)के साथ मिला रहता है। ‘स्व-अपीति’ (=अपनेको मिला) होता है, इसीलिए इसे ‘स्वपिति’ कहते हैं।”

जब हम रोज इस तरह ब्रह्म-मिलन कर रहे हैं, किन्तु इसका ज्ञान और लाभ (=भक्ति) हमें क्यों नहीं मिलती, इसके बारेमें कहा है—

“जैसे क्षेत्रका ज्ञान न रखनेवाले छिपी हुई सुवर्ण निधिके ऊपर-ऊपर चलने भी उसे नहीं पाते, इसी तरह यह सारी प्रजा (=प्राणी) रोज-रोज जाकर भी इस ब्रह्मलोकको नहीं प्राप्त करती, क्योंकि वह अनृत (=अ-सत्य अज्ञान) से ढँकी हुई है।”

(छ) भुक्ति और परलोक—इन प्रारम्भिक दार्शनिकोंमें जो अद्वैत-वादी भी हैं, उन्हें भी उन अर्थोंमें हम अद्वैती नहीं ले सकते, जिनमें कि

१. छा० ८।६।३; २. वहीं ६।८।१, २ ३. वहीं ६।८।१ ४. वहीं ८।३।२

बर्कले या शंकरको समझते हैं। क्योंकि एक तो वे शंकरकी भाँति पृथिवी और पार्थिव भोगोंका सर्वथा अपलाप करनेकेलिए तैयार नहीं हैं, दूसरे धर्मके विशुद्ध अभी इतने स्वतंत्र विचार नहीं उठ सके हुए थे कि वह सीधे किसी बातको दो टूक कह देते, बल्कि अभी मनुष्यका ज्ञान इतना विकसित नहीं हुआ था कि रास्तेके झाड़-झंझाड़को उखाड़ते हुए, वह अपना सीधा रास्ता लेते। निम्न उद्धरणमें मुक्तिको इस प्रकार बतलाया गया है, जैसे वहाँ मुक्त आत्मा और ब्रह्मका भेद बिल्कुल नहीं रहता—

‘जैसे सोम्य ! मधुमक्षिण्या मधु बनाती है, नाना प्रकारके वृक्षोंके रसोंसे संचय कर एक रसको बनाती है। जैसे वहाँ वह (मधु आपसमें) फर्क नहीं पाती—‘मैं अमृक वृक्षका रस हूँ, मैं अमृक वृक्षका रस हूँ,’ ऐसे ही सोम्य ! यह सारी प्रजा सत्त्वमें प्राप्त हो नहीं जानती—‘हमने सत्त्वको प्राप्त किया’।”

यहाँ सृष्टिकी अवस्थाको लेकर मधुके दृष्टान्तसे अभेद बतलानेकी कोशिश की गई है, किन्तु इस अभेद ऋषिका अभिप्राय आत्माकी अत्यन्त समानता तथा ब्रह्मका शुद्ध शरीर होना ही अभिप्रेत मालूम होता है। जैसा कि निम्न उद्धरण बतलाता है—

“जो यहाँ आत्माको न जानकर प्रयाण करते (=मरते) हैं, उनका सारे लोकोमें स्वेच्छापूर्वक विचरण नहीं होता। जो यहाँ आत्माको जानकर प्रयाण करते हैं उनका सारे लोकोंमें स्वेच्छापूर्वक विचरण होता है।”

मुक्त पुरुषका मरकर स्वेच्छापूर्वक विचरण यहाँ बतलाता है कि यहाँ विचारकको मुक्तिमें अपने अस्तित्वका खोना अभिप्रेत नहीं है। छान्दोग्यने इसे और साफ करते हुए कहा है—

“जिस-जिस बात (=अन्त)की वह कामनावाला होता है, जिस जिसकी कामना करता है, संकल्पमात्रसे ही (वह) उसके पास उपस्थित होता है, वह उसे प्राप्त कर महान् होता है।”

ब्रह्म-ज्ञान प्राप्तकर जीवित रहते मुक्तावस्थामे—

“जैसे कमलके पत्तेमें पानी नहीं लगता, इसी तरह ऐसे ज्ञानीको पाप-कर्म नहीं लगता।”

‘पापकर्म नहीं लगता’ यह वाक्य सदाचारकेलिए घातक भी हो सकता है, क्योंकि इसका अर्थ ‘वह पापकर्म नहीं कर सकता’ नहीं है।

मुक्तके पाप क्षीण हो जाते हैं इसके बारेमें और भी कहा है—

“घोड़ा जैसे रोयेंको (झाड़ें हो), ऐसे ही पापोंको झाड़कर, चन्द्र जैसे राहुके मुखसे छूटा हो, शरीरको झाड़कर कृतार्थ (हो), वैसे ही मैं ब्रह्मलोक को प्राप्त होता हूँ।”

(a) आचार्य—मुक्तिकी प्राप्तिमें ज्ञानकी अनिवार्यता है, ज्ञानके लिए आचार्य जरूरी है। इसी अभिप्रायको इस वाक्यमें कहा गया है—

“जैसे सोम्य ! एक पुरुषको गंधार (देश) से आँल बाँचे लाकर उसे जहाँ बहुत जन हों उस स्थानमें छोड़ दें। जैसे वह वहाँ पूरव पश्चिम ऊपर उत्तर बिल्लाये—‘आँल बाँचे लाया आँल बाँचे (मुझे) छोड़ दिया’। जैसे उसकी पट्टी खोलकर (कोई) कहे—‘इस दिशामें गंधार है, इस दिशाको जा।’ वह (एक) गाँवसे (दूसरे) गाँवको पूछता पंडित मेधावी (पुरुष) गंधारमे ही पहुँच जाये। उसी तरह यहाँ आचार्यवाला पुरुष (ब्रह्मको) जानता है। उसकी उतनी ही देर है, जब तक विमोक्ष नहीं होता, फिर तो (वह ब्रह्मको) प्राप्त होगा।”

(b) पुनर्जन्म—भारतीय प्राचीन साहित्यमें छांदोग्य ही ने सबसे पहिले पुनर्जन्म (=परलोकमें ही नहीं इस लोकमें भी कर्मानुसार प्राणी जन्म लेता है) की बात कही। सायद उस वक्त प्रथम प्रचारकोंने यह न सोचा हो कि जिस सिद्धान्तका वह प्रचार कर रहे हैं, वह आगे कितना खतरनाक साबित होगा, और वह परिस्थितिके अनुसार बदलनेकी क्षमता

रखनेवाली शक्तियोंको कुठितकर, समाजको प्रवाहशून्य नदीका गँदला पानी बना छोड़ेगा। मरकर किसी दूसरे चंद्र आदि लोकमें जा भोग भोगना, सिर्फ यहाँके कष्टपीडित जनोको दूरकी आशा देता है। जिसका भी अभिप्राय यही है कि यहाँ सामाजिक विषमताने जो तुम्हारे जीवनको तलख कर रखा है, उसके लिए समाजमें उथल-पुथल लानेकी कोशिश न करो। इसी लोकमें आकर फिर जनमना (=पुनर्जन्म) तो पीड़ित वर्गकेलिए और खतरनाक चीज है। इसमें यही नहीं है कि आजके दुखोंको भूल जाओ, बल्कि साथ ही यह भी बतलाया गया है कि यहाँ की सामाजिक विषमताएँ न्याय्य है, क्योंकि तुम्हारी ही पिछले जन्मकी तपस्याओं (=दुखो अत्याचारपूर्ण वेदनाओं) के कारण संसार ऐसा बना है। इस विषमताके बिना तुम अपने आजके कष्टोंका पारितोषिक नहीं पा सकते। पुनर्जन्मके सबधमें वह सर्वपुरातन वाक्य है—

“तो जो यहाँ रमणीय (=अच्छे आचरण वाले है, यह जरूरी है कि वह रमणीय योनि—ब्राह्मण-योनि, या क्षत्रिय-योनि, या वैश्य-योनि—को प्राप्त हों। और जो बुरे (=आचार वाले) हैं, वह जरूरी है कि वह बुरी योनि—कुत्ता-योनि, सूकर-योनि, या चाडाल-योनिको प्राप्त हों।”

ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्यको यहाँ मनुष्य-योनिके अन्तर्गत न मानकर उन्हें स्वतंत्र योनिका दर्जा दिया है, क्योंकि मनुष्य-योनि माननेपर समानता का सवाल उठ सकता था। पुरुष सूक्तके एक ही शरीरके भिन्न-भिन्न अंगकी बातको भी यहाँ भुला दिया गया, क्योंकि यद्यपि वह कल्पना भी सामाजिक अत्याचारपर पर्दा डालनेकेलिए ही गढ़ी गई थी, तो भी वह उतनी दूर तक नहीं जाती थी। ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्यको स्वतंत्र योनिका दर्जा इसीलिए दिया गया, जिसमें सम्पत्तिके स्वामी इन तीनों वर्गोंकी वैयक्तिक सम्पत्ति और प्रभुताको धर्म (=कर्म-फल) द्वारा न्याय्य बतलाया जाये, और वैयक्तिक सम्पत्तिके संरक्षक राज्यके हाथको धर्म द्वारा दृढ़ किया जायें।

(c) पितृयाण—मरनेके बाद सुकर्मी जैसे अपने कर्मोंका फल भोगने-के लिए लोकान्तरमें जाते हैं, इसे यहाँ पितृयाण (=पितरोंका मार्ग) कहा गया है। उसपर जानेका तरीका इस प्रकार है—

“जो ये ग्राममें (रहते) इष्ट-आपूर्त (=यज्ञ, परोपकारके कर्म), दानका सेवन करते हैं। वह (मरते वक्त) धूँसे संगत होते हैं। धूँसे रात, रातसे अपर (=कृष्ण) पक्ष, अपर पक्षसे छँ दक्षिणायन मासोंको प्राप्त होते हैं. . . । मासोंसे पितृलोकको, पितृलोकसे आकाशको, आकाशसे चंद्रमाको प्राप्त होते हैं। वहाँ (=चन्द्रलोकमें) संपात (=मियाद)के अनुसार निवासकर फिर उसी रास्तेसे लौटते हैं—जैसे कि (चंद्रमासे) इस आकाशको, आकाशसे वायुको, वायु हो धूम होता है, धूम हो बादल होता है, बादल हो मेघ होता है, मेघ हो बरसता है। (तब) वे (लौटे जीव) धान, जौ, औषधि, वनस्पति, तिल-उड़द हो पैदा होते हैं. . . जो जो अन्न खाता है, जो वीर्य सेचन करता है, वह फिरसे ही होता है।”^१

यहाँ चन्द्रलोकमें सुख भोगना, फिर लौटकर पहिले उद्धृत वाक्यके अनुसार “ब्राह्मण-योनि”, “क्षत्रिय-योनि” में जन्म लेना पितृयाण है।

(d) देवयान—मुक्त पुरुष जिस रास्तेसे अंतिम यात्रा करते हैं, उसे देवयान या देवताओंका पथ कहते हैं। पुराने वैदिक ऋषियोंको कितना आश्चर्य होता, यदि वह सुनते कि देवयान वह है, जो कि उनको इन्द्र आदि देवताओं की ओर नहीं ले जाता। देवयानवाला यात्री^२—“किरणोंको प्राप्त होते है। किरणसे दिन, दिनसे भरते (=शुक्ल) पक्ष, भरते पक्षसे जो छँ उत्तरायणके मास हैं उन्हें; (उन) मासोंसे संबत्सर, सबत्सरसे आदित्य, आदित्यसे चन्द्रमा, चन्द्रमासे विद्युत्को (प्राप्त होते हैं) फिर अ-मानव पुरुष इन (देवयान-यात्रियों) को ब्रह्मके पास पहुँचाता है। यही देवपथ^३ ब्रह्मपथ है, इससे जानेवाले इस मानवकी लौटानमें नहीं लौटते, नहीं लौटते।

१. छां० ५।१०।१-६ २. छां० ५।१५।५-६ ३. आगे (छां० ५।१०।१-२)में इसे देवयान (“एष देवयानः पन्था”) कहा है।

(ज) अद्वैत—मुक्ति और उसके रास्तेका जो वर्णन यहाँ दिया गया है, उससे स्पष्ट है कि छांदोग्यके ऋषि जीवात्मा और ब्रह्मके भेदको पूर्णतया मिटाने को तैयार नहीं थे, तो भी वह बहुत दूर तक इस दिशामें जाते थे। यह इससे भी स्पष्ट है, कि शकरने जिन चार उपनिषद् वाक्योंको अद्वैतका जबर्दस्त प्रतिपादक समझा, जिन्हें “महावाक्य” कहा गया, उनमें दो “सर्वं खल्विदं ब्रह्म”^१ (=यह सब ब्रह्म ही है) और “तत्त्वमसि”^२ (=वह तू है) छांदोग्य-उपनिषद्के है।

(झ) लोक विश्वास—वैदिक कर्मकाण्डसे लोगोका विश्वास हटता जा रहा था, जब छांदोग्य ऋषि राजा जैबलि, और ब्राह्मण आरुणिने नया रास्ता निकाला। उन्होंने पुनर्जन्म जैसे विश्वासोको गहरार दाम, कर्मकर, आदि पीड़ित जनताकी बधन-शृंखलाको कड़ियोंको और भी मजबूत किया। भारतके बहुतसे आजकलके विचारक भी जाने या अनजाने उन्हीं कड़ियोंको मजबूत करनेकेलिए जैबलि, आरुणि, याज्ञवल्क्यकी दुहाई देते हैं—दर्शनपथ के प्रथम पथिककी प्रशंसाके तौरपर नहीं, बल्कि उन्हें सर्वज्ञ ऐसा बनाकर। वह कितने सर्वज्ञ थे, यह तो राहुके मुखमें चन्द्रमाके घुसने (=चंद्रग्रहण), तथा सूर्यलोकमें भी परे चन्द्रलोकके होनेकी बात हीमें स्पष्ट है। इन विचारकोंकी नजरमें भौतिक साटसकी यह भद्दा भूलसी मान्दम होनेवाली गलतिया “सर्वज्ञता” पर कोई असर नहीं डालती, कसौटीपर कसकर देखने लायक ज्ञानमें भद्दा गलती कोई भले ही करे, किन्तु ब्रह्मज्ञानपर उसका निशाना अच्छा लगेंगा, यह तो यही साबित करता है कि ब्रह्म-ज्ञानके लिए अविनाशायक वृद्धिमें भी काम चल सकता है।

चोरी या चुरे कर्मकी सजा देनेकेलिए जब गवाही नहीं मिल सकती थी, तो उसके साबित करनेकेलिए दिव्य (क्षपय) करनेका रवाज बहुतसे मुल्कोमें अभी बहुत पाँछ तक रहा है। आरुणिके वक्तामें यह अतिप्रचलित प्रथा थी, जैसा कि यह वाक्य बतलाता है—

“सोम्य ! एक पुरुषको हाथ पकड़कर लाते हैं—‘चुराया है, सो इसके लिए परशु (=फरसे) को तपाओ ।’ अगर वह (पुरुष) उस (चोरी) का कर्त्ता होता है, (तो) उससे ही अपनेको झूठा करता है; वह झूठे दावेवाला झूठसे अपनेको गोपित कर तपे परशुको पकड़ता है, वह जलता है; तब (चोरीके लिए) मारा जाता है। और यदि वह उस (चोरी) का अ-कर्त्ता होता है, तो, उससे ही अपनेको सच कहता है, वह मन्चे दावेवाला सचसे अपनेको गोपित कर तपे परशुको पकड़ता है, वह नहीं जलता; तब छोड़ दिया जाता है।”

कोई समय था जब कि “दिव्य” के फरेवमें फँसाकर हजारों आदमी निरपराध जानसे मारे जाते थे, किन्तु, आज कोई ईमानदार इसकेलिए तैयार नहीं होगा। यदि ‘दिव्य’ सबमुच दिव्य था, तो भवसे अवदन्त चोरो—जो यह कामचोर तथा संपन्निके स्वामी—“ब्राह्मण-, क्षत्रिय-, वैश्य-योनियाँ” हैं—के परखनेमें उसने क्यों नहीं करामात दिखलाई ?

छादोग्यके अन्य प्रधान ऋषियोंके विचारोंपर हम आगे लिखेंगे।

६३—बृहदारण्यक (६०० ई० पू०)

(क) संक्षेप—बृहदारण्यक शुक्ल-यजुर्वेदके शतपथ ब्राह्मणका अन्तिम भाग तथा एक आरण्यक है। उपनिषद्के सबसे बड़े दार्शनिक याज्ञवल्क्यके विचार इसीमें मिलते हैं, इसलिए उपनिषद्-साहित्यमें इसका स्थान बहुत ऊँचा है। याज्ञवल्क्यके यारोंमें हम अलग लिखने-वाले हैं, तो भी मारे उपनिषद्के परिचयकेलिए संक्षेपमें यहाँ कुछ कहना जरूरी है। बृहदारण्यकमें छे अध्याय हैं, जिनमें द्वितीय, तृतीय और चतुर्थ दार्शनिक महत्त्वके हैं। यात्रीमें शतपथ ब्राह्मणकी कमेंकाड़ी धारा बह रही है। पहिले अध्यायमें यज्ञीय अश्वकी उपमासे सृष्टिपुरुष का वर्णन है, फिर मृत्यु सिद्धान्तका। दूसरे अध्यायमें तत्त्वज्ञानी काशिराज अजानसनु और अभिमानां ब्राह्मण गार्ग्यका संवाद है, जिसमें गार्ग्यका अभिमान चूर होता है, और वह क्षत्रियके चरणोंमें ब्रह्मज्ञान सीखनेकी इच्छा प्रकट करता है। दध्य च आथर्वणके विचार भी इसी अध्यायमें हैं। तीसरे

अध्यायमें याज्ञवल्क्यके दर्शन होते हैं। वह जनकके दरबारमें दूसरे दार्शनिकोंसे शास्त्रार्थ कर रहे हैं। चौथे अध्यायमें याज्ञवल्क्यका जनक को उपदेश है। पाँचवें अध्यायमें धर्म-आचार तथा दूसरी कितनी ही बातोंका जिक्र है। छठे अध्यायमें याज्ञवल्क्यके गुरु (आरुणि) के गुरु प्रवाहण जैवलिके बारेमें कहा गया है। इसी अध्यायमें अच्छी सन्तानकेलिए सांड, बिल आदिके मांस खानेकी गर्मिणीको हिदायत दी गई है, जो बतलाता है कि अभी ब्राह्मण-क्षत्रिय गोमांसको अपना प्रिय खाद्य मानते थे।

जिस तरह आजके हिन्दू दार्शनिक अपने विचारोंकी सच्चाईकेलिए उपनिषद्की दुहाई देते हैं; उसी तरह बृहदारण्यक उपनिषद् चाहता है, कि वेदोंका झडा जैसा रहे। इसीलिए अपनी पुष्टिकेलिए कहता है—

ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, इतिहास, पुराण, विद्या, उपनिषद्, श्लोक, सूत्र, अनुव्याख्यान “इस महान् भूत (ब्रह्म) का श्वास है, इसीके ये सारे निश्वासित हैं।”

इतना होनेपर भी वेद और ब्राह्मणोंके यज्ञादिसे लोगोंकी श्रद्धा उठती जा रही थी, इसमें तो शक नहीं। इस तरहके विचार-स्वातंत्र्यको खतरनाक न बनने देनेके प्रयत्नमें पुरोहित (ब्राह्मण) जातिकी अपेक्षा शासक (क्षत्रिय) जातिका हाथ काफी था, इसीलिए छान्दोग्यने कहा—

“चूँकि तुझसे पहिले यह विद्या ब्राह्मणोंके पास नहीं गई, इसीलिए सारे लोकोमें (ब्राह्मणका नहीं बल्कि सिर्फ) क्षत्र (क्षत्रिय) का ही शासन हुआ।”

इसमें कौन सन्देह कर सकता है, कि राजनीति—खासकर वर्गस्वार्थ-वाली राजनीति—को चलानेकेलिए पुरोहितसे ज्यादा पैनी बुद्धि चाहिए। लेकिन समाजमें ब्राह्मणकी सबसे अधिक सम्माननीय अवस्थाको बृहदारण्यक समझता था। इसीलिए विद्याभिमानी ब्राह्मण मार्ग्य जब उसीनर

(=बहावलपुरके आसपासके प्रदेश) से मत्स्य (=जयपुर राज्य), कुरु (=मेरठके जिले), पंचाल (=छत्तेलखंड आगरा कमिशनरियाँ), काशी (=बनारसके पासका प्रदेश) विदेह (=तिरहुत, बिहार) में भूमता काशिराज अजातशत्रु के पास ब्रह्म उपदेश करने गया; और उसे आदित्य, चंद्रमा, विद्युत्, स्तनयित्नु (=बिजलीकी कड़क) वायु, आकाश, आग, पानी, दर्पण, छाया, प्रतिध्वनि, शब्द, शरीर, दाहिनी बाईं आँखोंमें पुरुष-की उपासना करनेको कहा, किन्तु अजातशत्रुके प्रश्नोंसे निरंतर हो गया; 'तब भी काशिराजने विधिवत् शिष्य बनाए बिना ही गार्ग्यको उपदेश दिया —'

"अजातशत्रुने कहा—'यह उलटा है, जो कि (वह) मुझ ब्राह्मणको ब्रह्म बतलाएगा इस स्थालसे (ब्राह्मण) क्षत्रियका शिष्य बनने जाये। तुझे (ऐसे ही) मैं विज्ञापन करूँगा (=बतलाऊँगा)।' (फिर) उसे हाथमे ले खड़ा हो गया। दोनों एक सोये पुरुषके पास गये। उसे इन नामोंसे पुकारा—'बड़े, पीलेवस्त्रवाले, सोमराजा!' (किन्तु) वह न खड़ा हुआ। उसे हाथसे दबाकर जगाया, वह उठ खड़ा हुआ। तब अजातशत्रु बोला—'जब यह सोया हुआ था तब यह विज्ञानमय पुरुष (=जीव) कहाँ था? कहाँसे अब यह आया?' गार्ग्य यह नहीं समझ पाया। तब अजातशत्रुने कहा—'जहाँ यह सोया हुआ था (उस समय यह) विज्ञानमय पुरुष हृदयके भीतर जो यह आकाश है उसमे सोया था।"

(ख) ब्रह्म—ब्रह्मके बारेमे याज्ञवल्क्यकी उक्ति हम आगे कहेंगे, हाँ द्वितीय अध्यायमे उसके बारेमे इस प्रकार कहा गया है—

"वह यह आत्मा सभी भूतो (प्राणियों) का राजा है, जैसे कि रथ (के चक्र) की नाभि और नेमि (=पुट्टी) में सारे अरे समर्पित (=धुसे) होते हैं, इसी तरह इस आत्मा (=ब्रह्म) मे सारे भूत, सारे देव, सारे लोक और सारे ये आत्मा (=जीवात्माएं) समर्पित हैं।"

जगत् ब्रह्मका एक रूप है। पियागोर और दूसरे जगत् को ब्रह्मका घरीर माननेवाले दार्शनिकोंकी भाँति यहाँ भी जगत्को ब्रह्मका एक रूप कहा गया, और फिर^१—

“ब्रह्मके दो ही रूप हैं—मूर्त (=साकार) और अमूर्त (=निराकार), मर्त्य (=नाशमान) और अमृत (=अविनाशी) ।”

पुराने धर्म-विश्वासी ईश्वरको ससारमें पाये जानेवाले भले पुरुषोंके गुणों—कृपा, क्षमा आदिसे—युक्त, भावात्मक गुणोंवाला मानते थे, किन्तु, अब श्रद्धासे आगे बढ़कर विकसित बुद्धिके राज्यमें लोग घुस चुके थे; इसलिए, उनको समझाने या अपने वादको तर्कसंगत बनाने एवं पकड़में न आनेकेलिए, ब्रह्मको अभावात्मक गुणोंवाला कहना ज्यादा उपयोगी था। इसीलिए बृहदारण्यकमें हम पाते हैं^२—

“(वह) न स्थूल, न सूक्ष्म (=अणु), न ह्रस्व, न दीर्घ, न लाल, न छाया, न तम, न मंग-रस-गंधवाला, न आँख-कान-बाणी-मन-प्राण-मुखवाला, न आन्तरिक, न बाहरी, न वह किसीको खाता है, न उसे कोई खाता है।”

ब्रह्मके गुणोंका अन्त नहीं—“नेति नेति”^३ इस तरह का विशेषण भी ब्रह्मके लिए पहिले-पहिल इमी वक्त दिया गया है।

(ग) सृष्टि—ऋग्वेदके नासदीय सूक्तकी कल्पनाको जारी रखने हुए बृहदारण्यक कहता है^४—

“यत् कृच्छ भी पहिले न था मृत्यु (=जीवन-शून्यता), भूतमें यह ढँका हुआ था। भूव (=अगनाया) मृत्यु है। सो उसने मनमें किया—‘मैं आत्मावाला (=मशीर) होऊँ।’ उसने अचंन (=चाह) किया। उसके अचंतेपर जल पैदा हुआ। जो जलका शर था, वह बड़ा हुआ। वह पृथिवी हुई। उस (=पृथिवी) में श्रान्त हा (=थक) गया। श्रान्त तप उग (ब्रह्म) का जो नेज (=रूपी) रस बना, (वही) अग्नि (हुआ)।”

१. बृह० २।३।१ २. बृह० ३।८।८ ३. बृह० २।३।६
४. बृह० १।२।१-२

यूनानी दार्शनिक थैल् (६४०-५२५ ई० पू०) की भाँति यहाँ भी भौतिक तत्त्वोंमें सबसे प्रथम जलको माना गया है, पृथिवीका नंबर दूसरा और आग का तीसरा है।

दूसरी जगह सृष्टिका वर्णन इन शब्दोंमें किया गया है^१—

“आत्मा ही यह पहिले पुरुष जैसा था। उसने नज़र दीड़ाकर अपनेसे भिन्न (किसी) को नहीं देखा। (उसने) मैं हूँ (सोहं), यह पहिले कहा। इसीलिए ‘अह’ नामवाला हुआ। इसीलिए आज भी बुलानेपर (=मैं) अहं पहले कहकर पीछे दूसरा नाम बोला जाता है। . . . वह डरा। इसीलिए (आज भी) अकेला (आदमी) डरता है। . . . ‘उसने दूसरेकी चाह की।’ . . . उसने (अपने) इसी ही आत्मा (=शरीर) का दो भाग किया, उसमें पति और पत्नी हुए. . . .।”

और भी^२—

“ब्रह्म ही यह पहिले था, उसने अपनेको जाना—‘मैं ब्रह्म हूँ’ उससे वह सब हुआ। तब देवताओंमेंसे जो-जो जागा, वह ही वह हुआ। वैसे ही ऋषियों और मनुष्योंमेंसे भी जो ऐसा जानता है—‘मैं ब्रह्म हूँ’ (=अह ब्रह्मास्मि), वह यह सब होता है। और जो दूसरे देवताकी उपासना करता है—‘वह दूसरा, मैं दूसरा हूँ’, वह नहीं जानता, वह देवताओके पशु जैसा है।”

आत्मा (=ब्रह्म) से कैसे जगत् होता है, इसकी उपमा देते हुए कहा है^३—

“जैसे आग से छोटी चिंगारियाँ (=विस्फुलिंग) निकलती हैं, इसी तरह इस आत्मा (=विश्वात्मा, ब्रह्म) से सारे प्राण (=जीव), सारे लोक, सारे देव, सारे भूत निकलते हैं।”

बृहदारण्यकके और दार्शनिक विचारकोंके बारेमें हम आगे याज्ञवल्क्य, आदि के प्रकरणमें कहेंगे।

२-द्वितीय काल की उपनिषदें (६००-५०० ई० पू०)

ईश उपनिषद् संहिताका एक भाग है। छान्दोग्य, बृहदारण्यक, ब्राह्मणके भाग है, यही तीन सबसे पुरानी उपनिषदें हैं, यह हम बतला आए हैं। आगे की आरण्यकोवाली ऐतरेय और तैत्तिरीय उपनिषदोंने एक कदम और आगे बढ़कर सधिकालीन उपनिषदोंसे कुछ और स्पष्ट भाषामे ज्ञानका समर्थन और कर्मकांडकी अवहेलना शुरू की।

(१) ऐतरेय-उपनिषद्

ऐतरेय-उपनिषद् ऋग्वेदके ऐतरेय-आरण्यकका एक भाग है। ऐतरेय ब्राह्मण और आरण्यक दोनोंके रचयिता महिदास ऐतरेय थे। इस उपनिषद्के तीन भाग हैं। पहिले भागमें सृष्टिको बहाने कैसे बनाया, इसे बतलाया गया है। दूसरे भागमें तीन जन्मोंका वर्णन है, जो शायद पुनर्जन्मके प्रतिपादक अति प्राचीनतम वाक्योंमें है। अन्तिम भागमें प्रज्ञान-वादका प्रतिपादन है।

(क) सृष्टि—विश्वकी सृष्टि कैसे हुई। इसके बारेमें महिदास ऐतरेयका कहना है—

“यह आत्मा अकेला ही पहिले प्राणित (=जीवित) था, और दूसरा कुछ भी नहीं था। उसने ईक्षण किया (=मनमें किया)—‘लोकोंको सिरजूं।’ उसने इन लोकों—जल, किरणों . को सिरजा। उसने ईक्षण किया कि ‘ये लोकपालों को सिरजें।’ उसने पानीसे ही पुरुषको उठाकर कम्पित किया, उसे तपाया। तप्त करनेपर उसका मुख उसी तरह फूट निकला, जैसे कि अडा। (फिर) मुखमें वाणी, वाणी से आग, नाक से नयने फूट निकले, नयनोंसे प्राण, प्राणसे वायु। आँखें फूट निकली। आँखोंसे चक्षु (-इन्द्रिय), चक्षुने आदित्य (=सूर्य)। दोनों कान फूट निकले। कानों से श्रोत्र (-इन्द्रिय)। श्रोत्रसे दिशाएं। त्वक् (=

चमड़ा) फूट निकला। चमड़ेसे रोम, रोमोंसे औषधि-वनस्पतियाँ। हृदय फूट निकला। हृदयसे मन, मनसे चन्द्रमा। नाभि फूट निकली। नाभिसे अपान (वायु), अपानसे मृत्यु। शिश्न (=जननेन्द्रिय) फूट निकला। शिश्नसे वीर्य, वीर्यसे जल। . . . (फिर) उस (पुरुष) के साथ भूल प्यास लगा दी।”

सृष्टिकी यह एक बहुत पुरानी कल्पना है, जिसे कि वर्णनकी भाषा ही बतला रही है। उपनिषत्कार एक ही वाक्यमें शरीर तथा उसकी इन्द्रियाँ, एव विश्वके पदार्थोंकी भी रचना बतलाना चाहता है।—पानीसे मानुष शरीर और उसमें क्रमशः मुख आदिका फूट निकलना। किन्तु अभी ऋषि भौतिक विश्वसे पूर्णतया इन्कार नहीं करना चाहता, इसीलिए क्रम-विकासका आश्रय लेता है। उसे “कुन्, फ-यकून” (=होजा, बस होगया) कहनेकी हिम्मत न थी।

(ख) प्रज्ञान (=ब्रह्म)—ज्ञान या चेतनाको ऋषिने यहाँ प्रज्ञान कहा है, जैसा कि उसके इस बचनसे मालूम होता है—

“सं-ज्ञान, अ-आ-ज्ञान, विज्ञान, प्रज्ञान, मेधा, दृष्टि, धृति (=वैर्यं), मति, मनीषा, जति, स्मृति, संकल्प, ऋतु, असु (=प्राण), काम (=कामना), वश, ये सभी प्रज्ञानके नाम हैं।”

फिर चराचर जगत्को प्रज्ञानमय बतलाते हुए कहता है—

“यह (प्रज्ञान ही) ब्रह्मा है। यह इन्द्र . . . (यही) ये पाँच महा-भूत . . . अट्ठज, जारुज, स्वेदज और उद्भिज, घोडे, गाय, पुरुष, हाथी, जो कुछ चलने और उठनेवाले प्राणी हैं, जो स्थावर हैं; वह सब प्रज्ञा-नेत्र है, प्रज्ञानमें प्रतिष्ठित है। लोक (भी) प्रज्ञा-नेत्र है, प्रज्ञा (सबकी) प्रतिष्ठा (=आधार) है। प्रज्ञान ब्रह्म है।”

प्रज्ञान या चेतनाको ऋषि सर्वत्र उसी तरह देख रहा है, लेकिन जगत्के पदार्थोंसे इन्कार करके प्रज्ञानको इस प्रकार देखना अभी नहीं हो रहा है;

बल्कि जगत्के भीतरकी क्रियाओं और हकतोंको देखकर वह अपने समकालीन यूनानी दार्शनिकोंकी भाँति विश्वको सजीव समझकर वैसा कह रहा है।

(२) तैत्तिरीय-उपनिषद्

तैत्तिरीय-उपनिषद्, कृष्ण-यजुर्वेदके तैत्तिरीय आरण्यक का एक भाग है। इसके तीन अध्याय हैं, जिनमें ब्रह्म, सृष्टि, आनन्दकी-सीमा, आचार्यका शिष्यकेलिए उपदेश आदिका वर्णन है।

(क) ब्रह्म—ब्रह्मके बारे में सन्देह करनेवालेको तैत्तिरीय कहता है—

“‘ब्रह्म असत् है’ ऐसा जो समझता है, वह अपने भी असत् ही होता है। ‘ब्रह्म सत् है’ जो समझता है, उसे सन्त कहते हैं।”

ब्रह्मकी उपासनाके बारेमें कहता है—

“‘वह (ब्रह्म) प्रतिष्ठा है’ ऐसे (जो) उपासना करे, वह प्रतिष्ठावाला होता है। ‘वह मह है’ ऐसे जो उपासना करे तो महान् होता है। ‘वह मन है’ ऐसे उपासना करे, तो वह मानवान् होता है....। ‘वह.... परिमर है’ यदि ऐसे उपासना करे तो द्वेष रखनेवाले शत्रु उससे दूर ही मर जाते हैं।”

इस प्रकार तैत्तिरीयकी ब्रह्म-उपासना अभी राग-द्वेषसे बहुत ऊँचे नहीं उठी है, और वह शत्रु-सहाराका भी साधन हो सकती है। ब्रह्मकी उपासना और उसके फलके बारे में और भी कहा है—

“वह जो यह हृदयके भीतर आकाश है। उसके अन्दर यह मनोमय अमृत, हिरण्मय (=सुनहला) पुरुष है। तालु के भीतरकी ओर जो यह स्तन सा (=क्षुद्र-घटिका) लटक रहा है। वह इन्द्र (=आत्मा) की योनि (=मूल स्थान) है। (जो एसी उपासना करता है) वह स्वराज्य पाता है, मनके पतिको पाता है। उससे (यह) वाक्-पति, वसु-पति, श्रोत्र-पति, विज्ञान-पति होता है। ब्रह्म आकाश-सरीर वाला है।”

ब्रह्मको अन्तस्तम तत्त्व आनन्दमय-आत्मा बतलाते हुए कहा है—

“इस अन्न-रसमय आत्मा (शरीर) से भिन्न आन्तरिक आत्मा प्राणमय है, उससे यह (शरीर) पूर्ण है, और वह यह (=प्राणमय शरीर) पुरुष जैसा ही है। . . . उस इस प्राणमयसे भिन्न . . . मनोमय है, उससे यह पूर्ण है। वह वह (=मनोमय शरीर) पुरुष जैसा ही है। . . . उस मनोमयसे भिन्न विज्ञानमय (=जीवात्मा) है। उससे यह पूर्ण है. . . । उस विज्ञानमयसे भिन्न . . . आनन्दमय (=ब्रह्म) आत्मा है। उससे यह पूर्ण है। वह यह (=विज्ञानमय आत्मा) पुरुष जैसा ही है।”

यहाँ आत्मा शब्द शरीरसे ब्रह्मतत्त्वका वाचक है। आत्माका मूल अर्थ शरीर अभी भी चला जाता था।—अध्यात्मसे ‘शरीरके भीतर’ यह अर्थ पुराने उपनिषदोंमें पाया जाता है, किन्तु धीरे-धीरे आत्मा शब्द शरीरका प्रतिपोगी, उससे अलग तत्त्वका वाचक, बन जाता है। आनन्दमय शब्द ब्रह्मका वाचक है, इसे सिद्ध करनेके लिए वादरायणने सूत्र लिखा: “आनन्दमयोऽध्यासात्” (=आनन्दमय ब्रह्मवाचक है, क्योंकि वह जिस तरह ब्रह्मका गमा है, उससे वही अर्थ लिया जा सकता है)।

आनन्द ब्रह्मके बारेमें एक कल्पित आस्थायिकाका सहारा ले उपनिषत्कार कहता है—

“भृगु वाचणि (=वरुण-पुत्र) (अपने) पिता वरुणके पास गया (और बोला)—‘भगवन्! (मुझे) ब्रह्म सिखलायें।’ उसे (वरुणने) यह कहा। . . . ‘जिससे यह भूत उत्पन्न होते (=जन्मते) हैं, जिससे उत्पन्न हो जीवित रहते हैं, जिसके पास जाते, (जिसके) भीतर समाते हैं। उसकी जिज्ञासा करो वह ब्रह्म है।’ उस (=भृगु) ने तप किया। तप करके ‘अन्न ब्रह्म है’ यह जाना। ‘अन्नसे ही यह भूत जन्मते हैं, जन्म के अन्तसे जीवित रहते हैं, अन्तमें जाते, भीतर घुसते हैं।’ इसे जानकर

१. वेदान्त-सूत्र १।१।...

२. तैत्तिरीय ३।१-६

“अथातो ब्रह्म-जिज्ञासा” (=अब यहाँ से ब्रह्म की जिज्ञासा आरम्भ करते हैं), “अध्यास्तस्य यतः” (इस विश्वके अन्त्य आदि जिससे होते हैं), वेदान्तके प्रथम और द्वितीय सूत्र इसी उपनिषद्-वाक्य पर अवलम्बित हैं।

फिर (अपने) पिता वरुणके पास गया—‘भगवन ! ब्रह्म सिखायें।’ उसको (वरुण) ने कहा—‘तप से ब्रह्मकी जिज्ञासा करो, तप ब्रह्म है।’... उसने तप करके ‘विज्ञान ब्रह्म है’ यह जाना।... तप करके ‘आनन्द ब्रह्म है’ यह जाना।....”

भिन्न-भिन्न स्थानोंमें अवस्थित होते भी ब्रह्म एक है, इसके बारेमें कहा है—

“वह जो कि यह पुरुषमें, और जो वह आदित्यमें है, वह एक है।”

ब्रह्म, मन वचनका विषय नहीं है—

“(जहाँ) बिना पहुँचे जिससे मनके साथ वचन लौट आते हैं, वही ब्रह्म है।”

(क) सृष्टिकर्ता ब्रह्मा—ब्रह्मसे विश्वके जन्मादि होते हैं, इसका एक उद्धरण दे आए हैं। तैत्तिरीयके एक वचनके अनुसार पहिले विश्व अ-सत् (=सत्ताहीन, कुछ नहीं) था, जैसे कि—

“असत् ही यह पहिले था। उससे सत् पैदा हुआ। उसने अपनेको स्वयं बनाया। इसीलिए उसे (=विश्वको) सु-कृत (अच्छा बनाया गया) कहते हैं।”

ब्रह्मने सृष्टि कैसे बनाई ? —

“उसने कामनाकी ‘बहुत होऊँ जन्माऊँ।’ उसने तप किया। उसने तप करके यह जो कुछ है, इस सब (जगत्) को सिरजा। उसको सिरजकर फिर उसमें प्रविष्ट हो गया। उसमें प्रविष्टकर सत् और तत् (=वह) हो गया, व्याख्यात और अव्याख्यात, निलयन (=छिपनेकी जगह) और अ-निलयन, विज्ञान और अ-विज्ञान (अ-चेतन), सत्य और अ-नृत (=अ-सत्य) हो गया।”

(ग) आचार्य-उपदेश—आचार्यसे शिष्यकेलिए अन्तिम उपदेश तैत्तिरीयने इन शब्दोंमें दिखवाया है।

“वेद पढ़ाकर आचार्य अन्तेवासी (=शिष्य) को अनुशासन (=उपदेश) देता है—सत्य बोल, बर्माविरण कर, स्वाध्यायमें प्रमाद न करना। आचार्यके लिए प्रिय वन (=गुरु दक्षिणाके तौर पर) लाकर प्रजा-तन्तु (=सन्तान परंपरा) को न तोड़ना। देवों-पितरोंके काममें प्रमाद न करना। माताको देव मानना, पिताको देव मानना, आचार्यको देव मानना, अतिथि को देव मानना। जो हमारे निर्दोष कर्म हैं, उन्हींको सेवन करना, दूसरोंको नहीं।”

३-तृतीय काल की उपनिषदें (५००-४०० ई० पू०)

(१) प्रश्न-उपनिषद्

जैसा कि इसके नाम ही से प्रकट होता है; वह छे ऋषियोंके पिप्पलाद-के पास पूछे प्रश्नों के उत्तरोंका संग्रह है।

प्रश्नमें निम्न बातें बतलाई गई हैं—

(क) मिथुन (=जोड़ा) बाव—“भगवन्! यह प्रजाएं कहाँसे पैदा हुईं?”

“उसको (पिप्पलाद) ने उत्तर दिया—प्रजापति ‘प्रजा (पैदा करने)-की इच्छावाला (हुआ), उसने तप किया उसने तप करके ‘यह मेरे लिए बहुतसी प्रजाओंको बनायेंगे,’ (इस स्थालसे) मिथुन (=जोड़े) को उत्पन्न किया—रयि (=धन, मृत) और प्राण (=जीवन) को। आदित्य प्राण है, चंद्रमा रयि ही है। . . . । संवत्सर प्रजापति है, उसके दक्षिण और उत्तर दो अयन हैं। . . . जो पितृयान (के छे मास) हैं, वही रयि हैं। . . . मास प्रजापति है, उसका कृष्णपक्ष रयि है, शुक्ल (=पक्ष) प्राण है। . . . दिन-रात प्रजापति है, उसका दिन प्राण है, रात रयि है।”

इस प्रकार प्रश्न उपनिषद्का प्रधान ऋषि पिप्पलाद विश्वको दो-दो (=मिथुन) तत्त्वों में विभक्त कर उसे द्वैतमय मानता है; यद्यपि रयि और प्राण दोनों मिलकर प्रजापतिके रूपमें एक हो जाते हैं।

(ख) सृष्टि—एक प्रश्न है—

‘भगवन् ! प्रजाओं (=सृष्टि) को कितने देव धारण करते हैं? कौनसे देव प्रकाशन करते हैं, कौन उनमें सर्वश्रेष्ठ है?’ उसको उस (=पिप्पलाद ऋषि) ने बतलाया—‘(प्रजाको धारण करनेवाला) यह आकाश देव है, वायु, अग्नि, जल, पृथिवी, वाणी, मन, नेत्र और श्रोत्र (देव) हैं। वह प्रकाश करके कहते हैं ‘हम इस प्राण (=शरीर) को रोककर धारण करते हैं।’ उनसे सर्वश्रेष्ठ (देव) प्राणने कहा—‘मत मूढ़ता करो, मैं ही अपनेको पाँच प्रकारसे विभक्तकर इस प्राणको रोककर धारण करता हूँ।’ उन्होंने विश्वास नहीं किया। वह अभिमानसे निकलने लगा। उस (=प्राण) के निकलते ही दूसरे सारे ही प्राण (=इन्द्रिय) निकल जाते हैं, उसके ठहरनेपर सभी ठहरते हैं। जैसे (शहदकी) सारी मक्खियाँ मधुकरराजा (=रानी मक्खी) के निकलनेपर निकलने लगती हैं, उसके ठहरनेपर सभी ठहरती हैं। . . . वाणी, मन, जल, श्रोत्र ने . . . प्राणकी स्तुति की—‘यही तप रहा अग्नि है, यह सूर्य पर्जन्य (=वृष्टि देवता), मधवा (=इंद्र) यही वायु है, यही पृथिवी रयि देव है जो कुछ कि सद् असद्, और अमृत है. . . । (हे प्राण!) जो तेरे शरीर या वचनमें स्थित है, जो श्रोत्र या नेत्र में (स्थित है) जो मनमें फैला हुआ है, उसे शान्त कर, (और शरीरसे) मत निकल।’

इस प्रकार पिप्पलादने प्राण (=जीवन, या विज्ञान) को सर्वश्रेष्ठ माना, और रयि (या भौतिक तत्त्व) को द्वितीय या गौण स्थान दिया।

(ग) स्वप्न—स्वप्न-अवस्था पिप्पलादके लिए एक बहुत ही रहस्यपूर्ण अवस्था थी। वह समझता था कि वह परम पुरुष या ब्रह्मके मिलन का समय है। इसके बारेमें वार्ध्मके प्रश्नका उत्तर देते हुए पिप्पलाद ने कहा—

“जैसे धार्य ! अस्त होते सूर्यके तेजोमंडलमें सारी किरणें एकत्रित होती हैं, (सूर्यके) उदय होते वक्त वह फिर फैलती हैं; इसी तरह (स्वप्नमें) वह सब (इन्द्रियाँ) उस परमदेव मनमें एक होती हैं। इसीलिए तब वह पुरुष न सुनता है, न देखता है, न सूँघता है, (उसके लिए) ‘सो रहा है’ इतना ही कहते हैं।”

“वह जब तेजसे अभिभूत (=मद्धिम पड़ा) होता है, तब वह देव स्वप्नोंको नहीं देखता; तब वह इस शरीरमें सुखी होता है।”^१

“मन यजमान है, जमीष्ट फल उदान है। यह (उदान) इस यजमानको रोज-रोज (सुप्तावस्थामें) ब्रह्मके पास पहुँचाता है।”^२

“यहाँ सुप्तावस्थामें यह देव (जपनी) ब्रह्माको अनुभव करता है और देखे-देखेके पीछे देखता है, सुने-सुनेके पीछे सुनता है... देखे और न देखे, सुने और न सुने, अनुभव किये और न अनुभव किये, सत् और अ-सत्, सबको देखता है सबको देखता है।”

(ब) मुक्तावस्था—मुक्तावस्थाके बारेमें इस उपनिषद्का कहना है—

“जैसे कि नदियाँ समुद्रमें जा अस्त हो जाती हैं, उनका नाम और रूप छूट जाता है, ‘समुद्र’ बस यही कहा जाता है; इसी तरह पुरुष (ब्रह्म) को प्राप्त हो इस परिदृष्टाकी वह सोलह कला अस्त हो जाती हैं। उनके नाम-रूप छूट जाते हैं, उसे ‘पुरुष’ बस यही कहा जाता है। यही वह कला-रहित अमृत है।”

असत्य-भावणके बारेमें कहा है—“जो झूठ बोलता है, वह जड़से सूख जाता है।”^३

— (२) केन-उपनिषद्

इसकी नाति केन-उपनिषद् भी ‘केन’से शुरू होता है, इसलिए इसका यह नाम पड़ा। केनके चार खंडोंमें पहिले दो पद्यमें हैं, और अन्तिम

दो गद्यमे। पद्य खंडमें आत्माका शरीरसे अलग तथा इन्द्रियोंका प्रेरक होना सिद्ध किया गया है, और बतलाया गया है कि बही चरम सत्त्व तथा पूजनीय है। उपसंहारमें (रहस्यवादी भाषा में) कहा है^१: “जो जानते हैं वह वस्तुतः नहीं जानते, जो नहीं जानते बही उसे जानते हैं।” आत्माको सिद्ध करते हुए केनने कहा है:—

“जो श्रोत्रका श्रोत्र, मनका मन, वचनका वचन और प्राणका प्राण, आँखकी आँख है, (ऐसा समझनेवाले) धीरे अत्यन्त मुक्त हो इस लोकसे जाकर अमृत हो जाते हैं।”

ब्रह्म छोड़ दूसरोंकी उपासना नहीं करनी चाहिए—

“जो वाणीसे नहीं बोला जाता, जिससे वाणी बोली जाती है; उसीको तू ब्रह्म जान, उसे नहीं जिसे कि (लोग) उपासते हैं।

“जो मनसे मनन नहीं किया जाता, जिससे मन जाना गया कहते हैं; उसी को तू ब्रह्म जान,

“जो प्राणसे प्राणन करता है, जिससे प्राण प्राणित किया जाता है; उसी को तू ब्रह्म जान^२।”

केनके गद्य-भागमें जगत्ने पीछे छिपी अपरिमेय शक्तिको बतलाया गया है।

(३) कठ-उपनिषद्

(क) नचिकेता-यम-संवागम—कठ-शास्त्राके अन्तर्गत होनेसे इस उपनिषद्का नाम कठ पड़ा है। यह पद्यमय है। भगवद्गीताने इस उपनिषद्से बहुत लिया है, और ‘उपनिषद्रूपी गायसि कृष्णने अर्जुनके लिए गीतामृत दूधका दोहन किया’ यह कहावत कठके संबंधसे है। नचिकेता और यमकी प्रसिद्ध कथा इसी उपनिषद् में है। नचिकेताका पिता अपनी सारी सम्पत्तिका दान कर रहा था, जिसमें उसकी अत्यन्त बूढ़ी

१. “यस्यामतं तस्य मतं मतं यस्य न वेद सः।”

अविज्ञातं विजानतां विज्ञातमविजानताम्॥” केन २।३

गायें भी थीं। नचिकेता इन गायोंको दानके ल्योग्य समझता था, इसलिए उसने सोचा^१—

“पानी पीना तृण खाना दूध दुहना जिन (गायों) का अन्तम हो चुका है, उनको देनेवाला (=दाता) आनन्दरहित लोकमें जाता है।”

नचिकेताकी समझमें यह नहीं आया कि सर्वस्व-दानमें यह निरर्थक वस्तुएँ भी शामिल हो सकती हैं। यदि सर्वस्व-दानका अर्थ शब्दशः लिया जाये, तो फिर मैं भी उसमें शामिल हूँ। इसपर नचिकेताने पिता से पूछा—
“मुझे किसे देते हो?” पुत्रको प्रश्न दुहराते देख गुस्सा हो पिताने कहा—
“तुझे मृत्युको देता हूँ।” नचिकेता मृत्युके देवता (=यम) के पास गया। यम कहीं बाहर दौरेपर गया हुआ था। उसके परिवारने अतिथिको खाने पीनेकेलिए बहुत आग्रह किया; किन्तु, नचिकेताने यमसे मिले बिना कुछ भी खानेसे इन्कार कर दिया। तीसरे दिन यमने अतिथिको इस प्रकार भूखे-प्यासे घरपर बैठा देखकर एक सद्गृहस्थकी भाँति स्निग्ध हुआ, और नचिकेताको तीन वर माँगनेकेलिए कहा। इन वरोंमें तीसरा सबसे महत्त्वपूर्ण है। इसे नचिकेताने इस प्रकार माँगा था—

“जो यह मरे मनुष्यके बारेमें सन्देह है। कोई कहता है “है” कोई कहता है ‘यह (=जीव) नहीं है।’ तुम ऐसा उपदेश दो कि मैं इसे जानूँ। बरोमे यह तीसरा वर है।”

यम—“इस विषयमें देवोंने पहिले भी सन्देह किया था। यह सूक्ष्म धर्म (=वात) जाननेमें सुकर नहीं है। नचिकेता! दूसरा वर माँगो, मत आग्रह करो, इसे छोड़ दो।”

नचिकेता—“देवोंने इसमें सन्देह किया था, हे मृत्यु! जिसे तुम ‘जाननेमें सुकर नहीं’ कहते। तुम्हारे जैसा इसका बतलानेवाला दूसरा नहीं मिल सकता; इसके समान कोई दूसरा वर नहीं।”

यम—“मर्त्यलोकमें जो जो काम (=योग) दुर्लभ हैं, उन सभी

कामोंको स्वेच्छासे मांगो ? रथों, वाद्योंके साथ . . . मनुष्योंकेलिए अलग्ग यह रमणियाँ हैं। नचिकेता ! मेरी दो हुई इन (=रमणियों) के साथ मौज करो—मरणके संबंधमें मुझसे मत प्रश्न पूछो।”

नचिकेता—“कल इनका अभाव (होनेवाला है)। हे अन्तक ! मर्त्य (=मरणधर्मा मनुष्य) की इन्द्रियोका तेज जीर्ण होता है। बल्कि सारा जीवन ही थोड़ा है। ये थोड़े तुम्हारे ही रहें, नृत्य-गीत तुम्हारे ही (पास) रहें। . . . जिस महान् परलोकके विषयमें (लोग) सन्देह करते हैं, हे मृत्यु ! हमें उसीके विषयमें बतलाओ। जो यह अतिमहान् वर है, उससे दूसरेको नचिकेता नहीं माँगता।”

इसपर यमने नचिकेता को उपवेश देना स्वीकार किया।

(क) ब्रह्म—ब्रह्मका वर्णन कठ-उपनिषद्में कई जगह आया है। एक जगह उसे पुरुष कहा गया है—^१

“इन्द्रियोसे परे (=ऊपर) अयं (=विषय) है, अयोसे परे मन, मनसे परे बुद्धि, बुद्धिसे परे महान् आत्मा (=महत् तत्त्व) है। महान्से परे परम अव्यक्त (=मूल प्रकृति), अव्यक्तसे परे पुरुष है। पुरुष से परे कुछ नहीं, वही पराकाष्ठा है, वही (परा) गति है।”

फिर कहा है—

“ऊपर मूल रत्नवाला, नीचे शास्त्रावाला यह अश्वत्थ (वृक्ष) सनातन है। वही शुक्र है, वही ब्रह्म है, उसीको अमृत कहा जाता है, उसीमें सारे लोक आश्रित हैं। उसको कोई अतिक्रमण नहीं कर सकता। यही वह (ब्रह्म) है।”

और—“अणुसे अत्यन्त अणु, महान्से अत्यन्त महान्, (वह) आत्मा न जन्तुकी गुहा (=हृदय), में छिपा हुआ है।”

और भी—

“वहाँ सूर्य सही प्रकाशता न चाँद तारे, न यह बिजलियाँ प्रकाशतीं, (फिर) यह आग कहींसे प्रकाशेगी। उसी (=ब्रह्म) के प्रकाशित होनेपर सब पीछेसे प्रकाशते हैं, उसीकी प्रभासे यह सब प्रकाशता है।”

और भी—

“जैसे एक आग भुवनमें प्रविष्ट हो रूप-रूपमें प्रतिरूप होती है, उसी तरह सारे भूतोंका एक अन्तरात्मा है, जो रूप-रूपमें प्रतिरूप तथा बाहर भी है।”

सर्वव्यापक होते भी ब्रह्म निर्लेप रहता है—

जैसे सारे लोककी आँख (=सूर्य) आँख-सबधो बाहरी दोषोंसे लिप्त नहीं होता, वैसे ही सारे भूतोंका एक अन्तरात्मा (=ब्रह्म) लोकके बाहरी दुस्मोंसे लिप्त नहीं होता।” ब्रह्मकी रहस्यमयी सत्ताके प्रतिपादनमें रहस्यमयी भाषाका प्रचुर प्रयोग पहिलेपहिले कठ-उपनिषद् में किया गया है। जैसे—

“जो सुननेकेलिए भी बहुतेको प्राप्त नहीं है। सुनते हुए भी बहुतेरे जिसे नहीं जानते। उसका वक्ता आश्चर्य (=मय) है, उसको प्राप्त करनेवाला कुशल (=चतुर) है, कुशल द्वारा उपदिष्ट ज्ञाता आश्चर्य (पुरुष) है।”

अथवा—

“बैठा हुआ दूर पहुँचता है, लेटा संबंध जाता है। मेरे बिना उस मद-अमद देवको कौन जान सकता है?”

(ग) आत्मा (जीव)—जीवात्माका वर्णन जिस प्रकार कठ उपनिषद्में किया है, उससे उसका झुकाव आत्मा और ब्रह्मकी एकता (=अद्वैत) की ओर नहीं जान पड़ता। आत्मा शरीरसे भिन्न है, इसे इस श्लोकमें बतलाया गया है जिसे भगवद्गीताने भी अनुवादित किया है—

“(वह) ज्ञानी न जन्मता है न मरता है, न यह कहींसे (आया) न

कोई हुआ। यह अजन्मा, नित्य, शाश्वत, पुराण है। शरीरके हत होनेपर बही नहीं हत होता।”

“हन्ता यदि हननको मानता है, हत यदि हत (=मारित) मानता है, तो वे दोनों ज्ञान रहित हैं; न यह मारता है न मारा जाता है।”

कठने रखके दृष्टान्तसे आत्माको सिद्ध करना चाहा—^१

“आत्माको रखी जानो, और शरीरको रख मात्र। इन्द्रियोंको ढोड़ा कहते हैं, (और) मन को पकड़नेकी रास। बुद्धिको सारथी जानो . . . ।”

(घ) मुक्ति और उसके साधन—मुक्ति—दुःखसे छूटना और ब्रह्मको प्राप्त करना—उपनिषदोंका लक्ष्य है। कठ मानवको मुक्तिके लिए प्रेरित करते हुए कहता है^२—

“उठो जागो, बरोंको पाकर जानो। कवि (=ऋषि) लोग उस दुर्गम पथको छुरेकी तीक्ष्ण धार (की तरह) पार होनेमें कठिन बतलाते हैं।”

तर्क, पठन या बुद्धिसे उसे नहीं पाया जा सकता—

“यह आत्मा प्रवचन (पठन-पाठन) से मिलनेवाला नहीं है, नहीं बुद्धि या बहुभुत होनेसे।”^३

“दूसरेके बिना बतलाये यहाँ गति नहीं है। सूक्ष्माकार होनेसे वह अत्यन्त अणु और तर्कका अ-विषय है। यह मति (=ज्ञान) तर्कसे नहीं मिलनेवाली है। हे प्रिय! दूसरेके बतलाने ही पर (यह) जाननेमे सुकर है।”^४

(अ) सवाचार—ब्रह्मकी प्राप्तिके लिए कठ ज्ञान और ध्यानको ही प्रधान साधन मानता है, तो भी सवाचारकी वह अवहेलना नहीं देखना चाहता। जैसे कि—

“दुराचारसे जो विरत नहीं, जो शान्त और एकाग्रचित्त नहीं, जपवा जो शान्त मानस नहीं, वह प्रज्ञानसे इसे नहीं, पा सकता।”

१. कठ १।२।१९

२. कठ

३. कठ १।३।१४

४. कठ १।२।२२

५. बही १।२।८-९

६. बही १।२।२४

तो भी मुक्तिके लिए कठका बहुत जोर ज्ञानपर है—

“सारे मूलो (=प्राणियों) के अन्दर छिपा हुआ यह आत्मा नहीं प्रकाशता। किन्तु वह तो सूक्ष्मदर्शियों द्वारा सूक्ष्म तीव्र बुद्धिसे देखा जाता है।”

(b) ध्यान—ब्रह्म-प्राप्ति या मुक्तिके लिए ज्ञान-दृष्टि आवश्यक है; किन्तु साथ ही ज्ञान-दर्शनके लिए ध्यान या एकाग्रता भी आवश्यक है—

“स्वयंभू (=विचाता) ने बाहरकी ओर छिद्र (=इन्द्रियाँ) खोदी हैं। इसलिए मनुष्य बाहरकी ओर झुकते हैं, शरीरके भीतर (अन्तरात्मा) नहीं। कोई-कोई धीर (हैं जो कि) आँखोंको मूँदकर अमृत पदकी इच्छासे भीतर आत्मामे देखते हैं।”

“(ब्रह्म) न आँखसे ग्रहण किया जाता है, न वचनसे, न दूसरे देवों, तपस्या या कर्मसे। ज्ञानकी शुद्धतासे (जो) मन विशुद्ध (हो गया है वह), . . . ध्यान करते हुए, उस निष्फल (ब्रह्म) का दर्शन करता है।”

(४) मुंडक उपनिषद्

मुंडकका अर्थ है, मुँडे-शिरवाला यानी गृहत्यागी परिव्राजक, भिक्षु या संन्यासी, जो कि आजकी भाँति उस समय भी मुँडे शिर रहा करते थे।

बुद्धके समय ऐसे मुंडक बहुत थे, स्वयं बुद्ध और उनके भिक्षु मुंडक थे। मुंडक उपनिषद् में पहिली बार हमें बुद्धकालीन शुभन्त परिव्राजकोंके विचार मालूम होते हैं। यहाँ प्राचीन परंपरासे एक नई परंपरा आरम्भ होती दीख पड़ती है।

(क) कर्मकांड-विरोध—ब्राह्मणोंके याज्ञिक कर्मकांडसे, मुंडकको खास चिढ़ मालूम होती है, जो कि निम्न उद्धरणसे मालूम होगा—

“यज्ञ-रूपी ये बड़े (या धरनइयाँ) कमजोर हैं. . .। जो मूढ़ से अच्छा (कह) कर अभिनन्दन करते हैं, वे फिर-फिर बुझाये और मृत्युको प्राप्त होते हैं। अविद्या (=अज्ञान) के भीतर बर्तमान अपनेको धीर

(और) पंडित समझनेवाले, वे मूढ़ अंधे द्वारा लिवाये जाते अंधोंकी भाँति दुःख पाते भटकते हैं। अविद्याके भीतर बहुतकरके वर्तमान 'हम कृतार्थ है' ऐसा अभिमान करते हैं। (ये) बालक वेकमी (=कर्मकांडपरायण) रागके कारण नहीं समझते है, उसीसे (ये) आतुर लोग (पुष्प) लोकसे क्षीण हुए (नीचे) गिरते हैं। . तप और श्रद्धाके साथ भिक्षाटन करते हुए, जो शान्त विद्वान् अरण्यमे वास करते हैं। वह निष्पाप हो सूर्यके रास्ते (वहाँ) जाते हैं, जहाँ कि वह अमृत, अक्षय-आत्मपुरुष है।"

जिस वेद और वैदिक कर्मकांडी विद्याकेलिए पुरोहितोंको अभिमान था, उसे मुंडक निम्न स्थान देता है—

'दो विद्याएं जाननेकी हैं' यह ब्रह्मवेत्ता बतलाते हैं। (वह) हैं, परा और अपरा (=छोटी)। उनमे अपरा है—'ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्ववेद, शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द, ज्योतिष।' परा (विद्या) वह है, जिससे उस अक्षर (=अविनाशी) को जाना जाता है।"

(ख) ब्रह्म—ब्रह्मके स्वरूपके बारेमें कहता है—

"वही अमृत ब्रह्म आगे है, ब्रह्म पीछे, ब्रह्म दक्षिण, और उत्तरमें। ऊपर नीचे यह ब्रह्म ही फैला हुआ है; सर्वश्रेष्ठ (ब्रह्मही) यह सब है।"

"यह सब पुरुष ही है। . गुहा (=हृदय) में छिपे इसे जो जानता है। वह . अविद्याकी ग्रथिको काटता है।"

"वह बृहद् दिव्य, अचिन्त्य रूप, सूक्ष्मसे भी सूक्ष्मतर (ब्रह्म) प्रकाशता है। दूरसे (वह) बहुत दूर है, और देखनेवालोको यही गुहा (=हृदय) में छिपा वह . . . पास हीमें है।"

(ग) मुक्तिके साधन—कर्मकांड—यज्ञ-दान-वेदाध्ययन आदि—को मुंडक हीन दृष्टिसे देखता है यह बतला चुके हैं, उसकी जगह मुंडक दूसरे साधनको बतलाता है।"

“यह आत्मा सत्य, तप, ब्रह्मचर्यसे सदा प्राप्य है। शरीरके भीतर (वह) शुभ्र ज्योतिर्मय है, जिसको दोषरहित मति देखते हैं।”

“यह आत्मा बलहीन द्वारा नहीं प्राप्य है और नहीं प्रमाद या लिंगहीन तपसे ही (प्राप्य है)।”

शायद लिंगसे यहाँ मुंडकों (=परिव्राजकों) के विशेष शरीरचिह्न अभिप्रेत हैं। कठ, प्रश्नकी भाँति मुंडक भी उन उपनिषदोंमें है, जो उस समयमें बनी जबकि ब्राह्मणोंके कर्मकांडपर भारी प्रहार हो चुका था।

(a) मुच—मुंडक गुरुकी प्रधानताको भी स्वीकारता है, इससे पहिले दूसरी शिक्षाओंकी तरह ब्रह्मज्ञानकी शिक्षा देनेवाला भी आचार्य या उपाध्यायके तौरपर एक आचार्य था। अब गुरुको वह स्थान दिया गया, जो कि तत्कालीन अवैदिक बौद्ध, जैन आदि धर्मोंमें अपने शास्ता और तीर्थंकरको दिया जाता था। मुंडक ने कहा—

“कर्मसे चूने गए लोकोंकी परीक्षा करनेके बाद ब्राह्मणको निर्वेद (=वैराग्य) होना चाहिए कि अ-कृत (=ब्रह्मत्व) कृत (कर्मों) से नहीं (प्राप्त होता)। उस (ब्रह्म-) ज्ञानके लिए समिधा हाथमें ले (शिष्य बननेके वास्ते) श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुके पास हीमें जाये।”

(b) ध्यान—ब्रह्मकी प्राप्तिकेलिए मनकी तन्मयता आवश्यक है—

“उपनिषद्के महास्त्र धनुषको लेकर, उपासनासे तेज किये शरको चढ़ाये, तन्मय हुए चित्तसे सींचकर, हे सोम्य ; उसी अ-क्षर (=अ-विनाशी) को लक्ष्य समझ। प्रणव (=ओम्) धनुष है, आत्मा शर, ब्रह्म वह लक्ष्य कहा जाता है। (उसे) प्रमाद (=गफलत)-रहित हो बेषना चाहिए, शरकी भाँति तन्मय होना चाहिए।”

(c) भक्ति—वैदिक कालके ऋषि, और ज्ञान-युगके आरंभिक ऋषि आरुषि, याज्ञवल्क्य आदि भी देवताओंकी स्तुति करते थे, उनसे अभिलषित भोग-वस्तुएं भी माँगते थे; किन्तु यह सब होता था आत्म-सम्मानपूर्वक

यह स्वाभाविक भी था, क्योंकि सामन्तवादसे पहुँच जानेपर भी आर्य अपने जन तथा पितृ-सत्ता-कालीन भावोंको अभी छोड़ नहीं सके थे, इसलिए देव-ताओं के साथ भी अभी समानता या मित्रता का भाव दिखलाना चाहते थे। किन्तु अब अवस्था बदल गई थी। आर्य जिस तरह खूनमें मिश्रित होते जा रहे थे, उसी तरह उनके विचारोंपर भी बाहरी प्रभाव पड़ते जा रहे थे। इसीलिए अब आत्मसमर्पणका ब्याल राजनीतिक क्षेत्रकी भाँति धार्मिक क्षेत्रमें भी ज्यादा जोर मारने लगा था। मुँडककारने ज्ञानको भी काफी नहीं समझा और कह दिया^१—

“जिसको ही वह (ब्रह्म) चुनता (=चरण) करता है, उसीको वह प्राप्य है, उसीकेलिए यह अपने तनको खोलता है।”

(d) ज्ञान—अन्य उपनिषदोंकी भाँति यहाँ भी (ब्रह्म-) ज्ञानपर जोर दिया गया है—

“उसी आत्माको जानो, दूसरी बातें छोड़ो, यह (ही) अमृत (=मुक्ति) का सेतु है। . उसके विज्ञान (=ज्ञान) से धीर (पुरुष), (उसे) चारो ओर देखते हैं, जो कि आनन्दरूप, अमृत, प्रकाशमान है।”^२

“जब देखनेवाला (जीव) चमकीले रंगवाले कर्त्ता, ईश, ब्रह्मयोगिन्, पुरुषको देखता है तब वह (विद्वान्) पुण्य पापको फेंककर निरंजनकी परम समानता को प्राप्त होता है।”^३

यहाँ याद रखना चाहिए कि ज्ञानको ब्रह्मप्राप्तिका साधन मानते हुए, मुँडक मुक्त जीवकी ब्रह्मसे अभिन्न होनेकी बात नहीं, बल्कि “परम-समानता” को बात कह रहा है।

(घ) श्रंतवाद—ऊपरके उद्धरणसे मालूम हो गया कि मुँडकके मतमें मुक्तिका मतलब ब्रह्मकी परम समानता मात्र है, जिससे यह समझना आसान है; कि वह अद्वैत नहीं द्वैतका हामी है। इस बातमें सन्देहकी कोई गुंजाइश नहीं रह जाती, जब हम उसके निम्न उद्धरणोंको देखते हैं—

१. मुँडक ३।२।३ २. मुँडक २।२।५-७ ३. मुँडक ३।१।३ ४. मुँडक ३।१-२

“दो सहयोगी सत्ता पक्षी (==बीबात्मा और परमात्मा) एक वृक्षको आलिंगन कर रहे हैं। उनमेंसे एक फल (==कर्मभोग) को चखता है, दूसरा न खाते हुए चारों ओर प्रकाशता है। (उस) एक वृक्ष (==प्रकृति) में निमग्न पुरुष परब्रह्म मूढ़ हो शोक करता है। दूसरे ईशको जब वह (अपना) साथी (तथा) उसकी महिमाको देखता है, तो शोक-रहित हो जाता है।”

(६) मुक्ति—मुण्डकके त्रैतवाद—प्रकृति (==वृक्ष), जीव, ईश्वर और मुक्तिका आभास तो कुछ ऊपर मिल चुका, यदि उसे और स्पष्ट करना है, तो निम्न उद्धरणों को लीजिए—

“जैसे नदियाँ बहती हुई नाम रूप छोड़ समुद्रमें अस्त हो जाती हैं, वैसेही विद्वान् (==ज्ञानी) नाम-रूपसे मुक्त हो, दिव्य परात्पर (==अति परम) पुरुषको प्राप्त होता है।”

“इस (==ब्रह्म) को प्राप्तकर ऋषि ज्ञानतुष्ट, कुतकृत्य, भीतराग, (और) प्रशान्त (हो जाते हैं)। वे भीर आत्म-संयमी सर्वव्यापी (==ब्रह्म) को चारों ओर पाकसर्व (==ब्रह्म) में ही प्रवेष्ट करते हैं।”

“वेदान्तके विज्ञानसे अर्थ जिन्हें मुनिश्चित हो गया, संन्यास-योगसे जो यति शुद्ध मन वाले हैं; वे सब सबसे अन्तकाल में ब्रह्म-लोकमें पर-अमृत (वन) सब ओर से मुक्त होते हैं।”

उपनिषद् या ज्ञानकाण्डके लिए यहाँ वेदान्त शब्द आ गया, जो इस तरहका पहिला प्रयोग है।

(७) सृष्टि—ब्रह्मने किस तरह विश्वकी सृष्टि की, इसके बारेमें मुण्डकका कहना है—

“(ब्रह्म है) दिव्य अ-मूर्त (==निराकार) पुरुष, बाहर भीतर (जसने वाला) अ-जन्मा। प्राण-रहित, मन-रहित शुद्ध अ-सत् (प्रकृति) के परेसे परे है। उससे प्राण, मन और सारी इन्द्रियाँ पैदा होती हैं। आकाश, वायु, ज्योति

(=अग्नि), जल, विश्वको धारण करनेवाली पृथिवी। . . . उससे बहुत प्रकारके देव पैदा हुए। साध्य (=निम्नकोटिके देव) मनुष्य, पशु, पक्षी, प्राण, अपान, घन, जौ, तप और श्रद्धा, सत्य, ब्रह्मचर्य, विधि (=कर्मका विधान)। . . . इससे (ही) समुद्र और गिरि। सब रूपके सिन्धु (=नदियाँ) इसीसे बहते हैं। इसीसे सारी औषधियाँ, और रस पैदा होते हैं।”

और—

“जैसे मकड़ी सृजती है, और समेट लेती है; जैसे पृथिवीमें औषधियाँ (=वनस्पति) पैदा होती है; जैसे विद्यमान पुरुषसे केश रोम (पैदा होते हैं), उसी तरह अ-क्षर (=अविनाशी) से विश्व पैदा होता है।”

और—

“इसलिए यह सत्य है कि जैसे सुदीप्त अग्निसे समान रूपवाली हजारों शिखाएँ पैदा होती हैं, उसी तरह अ-क्षर (=अ-विनाशी) से हे सोम्य ! नाना प्रकारके भाव (=हस्तियाँ) पैदा होते हैं।”

इस प्रकार मुंडकके अनुसार ब्रह्म (=अ-क्षर) जगत्का निमित्त और उपादान कारण दोनों हैं ; वह ब्रह्म और जगत्में शरीर शरीरी जैसा सबच मानता है, तभी तो जहाँ सत्ता बतलाते वस्तु वह जीव, ब्रह्म और प्रकृति तीनों के अस्तित्वको स्वीकार करता है, वहाँ सृष्टिके उत्पादनमें प्रकृतिको बलग नहीं बतलाता। मकड़ी आदिका दृष्टान्त इसी बातको सिद्ध करता है।

बुद्धके समय परिव्राजकोंके नामसे प्रसिद्ध धार्मिक सम्प्रदाय इन्हीं मुंडकोंका था। पाली सूत्रोंके अनुसार इनका मत था कि मरने के बाद “आत्मा, अरोग एकान्त सुखी होता है।”

पोट्टपाद, बच्छ-मोत्त जैसे अनेकों परिव्राजक बुद्धके प्रति श्रद्धा रखते थे और उनके सर्वश्रेष्ठ दो शिष्य सारिपुत्र और मोद्गल्यायन पहिले परिव्राजक

१. मुंडक २।१।२-९ २. बही १।१।७ ३. बही ३।१।१

४. पोट्टपाद-सुत्त (दीघनिकाय, १।९)

सम्प्रदायके थे। मुंडकोसे ब्राह्मणोंकी चिड़ थी, यह अम्बष्टके बुद्धके सामने “मुंडक, श्रमण, . . . काले, बंधु (बह्म) के पैरकी सन्तान” कहकर बुरा-भला कहने से भी पता लगता है।^१ सुन्दरिका भारद्वाजका बुद्धको ‘मुंडक’ कहकर तिरस्कार करना भी उसी भावको पुष्ट करता है।^२ मज्झिम-निकायमें परित्राजकोके सिद्धान्तके बारेमें कितनी ही और बातें मिलती हैं, जो इस उपनिषद्के अनुकूल पड़ती हैं। परित्राजक कर्मकांड-विरोधी भी थे।

(५) मांडूक्य-उपनिषद्

इसके प्रतिपाद्य विषयोंमें ओम्को सामान्याह् दार्शनिक तलपर उठाने-की कोशिश की गई है; और दूसरी बात है, चेतनाकी चार अवस्थाओं—जागृत, स्वप्न, मुषुप्ति और तुरीय—का विवेचन। इसका एक और महत्व यह है कि “प्रच्छन्न बौद्ध” शकरीके परम गुरु तथा बौद्ध बीडपादने मांडूक्यपर कारिका लिखकर पहिले-पहिल बौद्ध-विज्ञानवाद्से कितनी ही बातोंको ले—और कुछको स्पष्ट स्वीकार करते भी—आगे आनेवाले शकरीके अद्वैत वेदान्तका बीजारोपण किया।

(क) ओम्—“भूत, वर्तमान, भविष्यत्, सब ओंकार ही है। जो कुछ विकाससे परे है, वह भी ओंकार ही है।”^३

(ख) ब्रह्म—ओंकारको ब्रह्मसे मिलाते आगे कहा है—^४

“सब कुछ यह ब्रह्म है। यह आत्मा (=जीव) ब्रह्म है। वह यह आत्मा चार पादवाला है। (१) जागरित अवस्थावाला, बाहरका ज्ञान रखने-वाला, मात अंगों (=इन्द्रियों), उन्नीस मुखोंवाला, वैश्वानर (नामका) प्रथम पाद है, (जिसका) भोजन, स्थूल है। (२) स्वप्न अवस्थावाला

१. वही २।१ (वेत्तो बुद्धचर्चा, पृष्ठ २११)

२. संयुक्तनिकाय ७।१।९ (बुद्धचर्चा, पृष्ठ ३७९)

३. मांडूक्य १

४. मांडूक्य २-१२

भीतरी ज्ञान रखनेवाला, सात अंगों उन्नीस मुखोंवाला तैजस (नामका) दूसरा पाद है, जो अति एकान्तभोगी है। (३) जिस (अवस्था) में सोया, न किसी भोगकी कामना करता है, न किसी स्वप्नको देखता है, वह सुषुप्त (की अवस्था) है। सुषुप्तकी अवस्थामें एकमय प्रज्ञान-धन (=ज्ञानमय) ही आनन्द-मय (नामक) चेतोमुखवाला तीसरा पाद है, जिसका कि आनन्द ही भोजन है। यही सर्वेश्वर है, यही सर्वज्ञ, यही अन्तर्यामी, यही सबकी योनि (=मूल), भूतों (=प्राणियों) की उत्पत्ति और विनाश है। (४) न भीतरी प्रज्ञावाला, न बाहरी प्रज्ञावाला, न दोनों तरहकी प्रज्ञावाला, न प्रज्ञान-धन, न प्रज्ञ और न अ-प्रज्ञ है। (जो कि वह) अ-दृष्ट, अव्यवहार्य, अ-ग्राह्य, अ-लक्षण, अ-चिन्त्य, अव्यपदेश्य (=बे नामका), एक आत्मा रूपी ज्ञान (=प्रत्यय) के सारवाला, प्रपञ्चोका उपशमन करनेवाला, शान्त, शिव, अद्वैत है। इसे चौथा पाद मानते हैं। वह आत्मा है, उसे जानना चाहिए। वह आत्मा अक्षरोंके बीच ओकार है। ...”

भाडूक्य-उपनिषद्की भाषाको दूसरी पुरानी उपनिषद्की भाषासे तुलना करनेसे मालूम हो जावेगा कि अब हम दर्शन-विकासके काफी समयसे गुजर चुके हैं। और ब्रह्मवाद-आत्मवादके विरोधियोंका इतना प्राबल्य है कि यह अज्ञात उपनिषद्-कर्त्ता खडनके भयसे भावात्मक विशेषणोंको न दे, “अदृष्ट”, “अव्यपदेश्य” आदि भावात्मक विशेषणोंपर जोर देने लगा है। माथ ही वेदसे दूर रहनेसे वेदकी स्थिति निर्बल हो जानेके डरसे ओकारको भी अपने दर्शनमें घुसानेका प्रयत्न कर रहा है। प्राचीन उपनिषदोंमें उपदेष्टा ऋषिका जिक्र जरूर आता है, किन्तु इन जैसी उपनिषदोंमें कर्त्ताका जिक्र न होना, उस युगके आरम्भकी सूचना देता है, जब कि धर्मपोषक ग्रन्थकारोंका प्रारम्भ होता है। पहिले ऐसे प्रकार नामके बिना अपनी कृतियोंको इस अमिप्रायसे लिखते हैं कि अधिक प्रामाणिक और प्रतिष्ठित किसी ऋषिके नामसे उसे समझ लिया जायेगा। इसमें जब आगे कठिनाई होने लगी, तब मनुस्मृति, भगवद्गीता, पुराण जैसे ग्रन्थ खास-खास महर्षियों और महापुरुषोंके नामसे बनने लगे।

४. चतुर्थकालकी उपनिषदें (२००-१०० ई० पू०)

बुद्ध और उनके समकालीन दार्शनिकोंके विचारोंसे तुलना करनेपर समझना आसान होगा कि कौषीतकि, मैत्री तथा श्वेताश्वतर उपनिषदें बुद्ध के पीछेकी हैं, तो भी वह उन बरसाती मेढकों जैसी उपनिषदोंमें नहीं हैं, जिनकी भरमार हम पीछे ११२, और १५० उपनिषदोंके रूपमें देखते हैं।

(१) कौषीतकि उपनिषद् (२०० ई० पू०)

कौषीतकि उपनिषद्, कौषीतकि ब्राह्मणका एक भाग है। इसके चार अध्याय हैं। प्रथम अध्यायमें छान्दोग्य, बृहदारण्यकमें वर्णित स्मृत्यमान और देवयानको विस्तारपूर्वक दुहराया गया है। द्वितीय अध्यायमें कौषीतकि, पंग्य, प्रतर्दन और शुष्क शृंगारके विचार स्फुट रूपमें उल्लिखित हैं। साथ ही कितनी ही पुत्र-धन आदिके पानेकी "युक्तियाँ" भी बतलाई गई हैं। तृतीय अध्यायमें ऋग्वेदीय राजा, तथा भरद्वाजके यजमान (वशिष्ठ, विश्वामित्रके यजमान मुदाम् के पिता) दिवोदासके वंशज (?) प्रतर्दनको इन्द्रके लोकमें (सदेह) जानेकी बात तथा इन्द्रके साथ सवादका जिक्र है। इसमें अधिकतर इन्द्रकी अपनी करतूतोंका वर्णन है, इसी वर्णनमें प्राण (=ब्रह्म)के बारेमें इन्द्रने बतलाया। चतुर्थ अध्यायमें गार्ग्य बालाकिका उशीनरमें घूमते हुए काशिराज अजात-शत्रुको ब्रह्मविद्या सिखानेके प्रयास, फिर अजातशत्रुके प्रश्नोंसे निरुत्तर हो, उसके पास शिष्यता ग्रहण करनेकी बात है।

(क) ब्रह्म—प्रतर्दन राजाको इन्द्रने बर दिया और जिज्ञासा करनेपर उसने आत्मप्रशंसा ('मुझे ही जान, इसीको मैं अनुष्योंकेलिए हिततम समझता हूँ') करके प्राण रूपी ब्रह्मके बारेमें कहा—

"आयु (=जीवन) प्राण है, प्राण आयु है। . . . प्राणोंकी सर्वश्रेष्ठता तो है ही। शीते (आयुषी) में वाणी न होनेपर गूँगोंको हम देखते हैं, . . .

आँख न होनेपर अंधों . . . , कान न होनेपर बहरों . . . , मन (=बुद्धि) न होनेपर बालो (मूर्खों) को देखते हैं। जो प्राण है वह प्रज्ञा (=बुद्धि) है, जो प्रज्ञा है, वह प्राण है। ये दोनों एक साथ इस शरीरमें बसते हैं, साथ निकलते हैं। . . . जैसे जलती आगसे सभी दिशाओंमें शिखाएँ स्थित होती हैं, उसी तरह इस आत्मासे प्राण अपने-अपने स्थानके अनुसार स्थित होते हैं, प्राणोंसे देव, देवोंसे लोक (स्थित होते हैं)। . . . जैसे रथके अरोमें नेमि (=चक्केकी पुट्टी) अर्पित होती है, नाभिमें अरे अर्पित होते हैं; इसी तरह यह भूत-मात्रात्मा प्रज्ञा-मात्राओंमें अर्पित है। प्रज्ञा-मात्राएँ (चेतन तत्व) प्राणमें अर्पित हैं। सो यह प्राण ही प्रज्ञात्मा, आनन्द अजर अमृत है। (यह) अच्छे कर्मसे बड़ा नहीं होता। बुरेसे छोटा नहीं होता।”

प्राण और प्रज्ञात्मा कौबोतकिना खास दर्शन है। प्राणकी उपासना जानियोकिए सबसे बड़ा अग्निहोत्र है—

“जब तक पुरुष बोलता है, तब तक प्राणन (साँस लेना) नहीं कर सकता, प्राणको (वह) उस समय वचन (=भाषण क्रिया)में हवन करता है। जब तक पुरुष प्राणन करता है, तब तक बोल नहीं सकता, वाणीको उस समय प्राणमें हवन करता है। वे (प्राण और वचन) दोनों अनन्त, अमृत (=अविनाशी) आहुतियाँ हैं; (जिन्हें) आगते सोते वह सदा निरन्तर हवन करता है। जो दूसरी आहुतियाँ हैं, वह कर्मवाली अन्तवाली होती हैं, इसीलिए पुराने विद्वान् (=जानी) अग्निहोत्र नहीं करते थे।”

(ख) जीव—जीवको कौबोतकिने प्रज्ञात्मा कहा है और वह उसे यावद्-शरीर-व्यापी मानता है—

“जैसे छुरा छुरधान (=छुरा रखनेकी धैली) में रहता है, या विश्वम्बर (चिड़िया) विश्वम्बरके घोंसलोंमें; इसी तरह यह प्रज्ञात्मा इस शरीरमें लोमो तक, नखों तक प्रविष्ट है।”

(२) मंत्री-उपनिषद्.

(२००-१०० ई० पू०) मंत्री-उपनिषदपर बुद्धकालीन शासक-समाज-के निदशवादाद और वैराग्यका पूरा प्रभाव है, यह राजा बृहद्रथके वचनसे मालूम होगा। और राजाका शाक्यायन राजा के पास जाना भी कुछ खास अर्थ रखता है, क्योंकि शाक्यमुनि गौतम बुद्धको शाक्यायन बुद्ध भी कहा जा सकता है। मंत्रीके पहिले चार अध्याय ही दार्शनिक महत्त्वके हैं। आगेके तीनमें षडंग-योग, भौतिकवादी दार्शनिक बृहस्पति और फलित ज्योतिषके शनि, राहु, केतुका जिक्र है। पहिले अध्यायमें वैराग्य ले राजा बृहद्रथ (शायद राजगृह भगधवाले) का शाक्यायनके पास जा अपने उद्धारकी प्रार्थना है। शाक्यायनने जो कुछ अपने गुरु मंत्रीसे सोखा था, उसे अगले तीनों अध्यायोंमें बतलाया है। मंत्रीके दर्शनमें दो प्रकारकी आत्माओंको माना गया है।—एक शुद्ध आत्मा, जो शरीरमें प्रादुर्भूत हो अपनी महिमासे प्रकाश-मान होती है। दूसरी भूत-आत्मा, जिसपर अच्छे बुरे कर्मोंका प्रभाव होता है, और यही आवा-गमनमें आती है। शुद्धात्मा शरीरको वैसे ही संचालित करता है, जैसे कुम्हार चक्केको।

(क) वैराग्य—मंत्रीने वैराग्यके भाव प्रकट करते हुए कहा—

“बृहद्रथ राजा पुत्रको राज्य दे इस शरीरको अनित्य मानते हुए वैराग्य-वान् हो जगलमें गया। वहाँ परम तपमें स्थित हो आदित्यपर आँस गड़ाये ऊर्ध्व-बाहु खड़ा रहा। हजार दिनोंके बाद... आत्मवेत्ता भगवान् शाक्या-यन आये, और राजासे बोले—“उठ उठ बर माँस।”... ‘भगवन् ! हड्डी, चमड़ा-नस-मज्जा-मांस-शुक्र- (=बीर्य)-रक्त-कफ-औसूसे दूषित, विष्टा-मूत्र-वात-पित्त-कफसे युक्त, निःसार और दुर्गन्धवाले इस शरीरमें काम-उप-भोगोंसे क्या? काम-क्रोध-लोभ-अय-विषाद-ईर्ष्या, प्रिय-विद्योग-अप्रिय-संयोग-शुषा-प्यास-जरा-मृत्यु-रोष-शोक आदिसे पीड़ित इस शरीरमें काम-

उपभोगोंसे क्या ? इस सबको मैं नाशमान देखता हूँ। ये बंस, मच्छर तृण-वनस्पतियोंकी भाँति (सभी) पैदा होने-मरने होनेवाले हैं; फिर क्या इनसे (लेना है) ? (जहाँ) महासमुद्रोंका सूखना, पहाड़ोंका गिरना, ध्रुवका चलना पृथिवीका डूबना, देवताओंका हटना (होता है) इस तरहके इस संसारमें काम=भोगोंसे क्या ? राजाने गाथा कही 'मैं अबे कुएंमें पड़े मेंढककी भाँति इस संसारमें (पड़ा हूँ); भगवन् तुम्ही हमारे बचानेवाले हो।'

इसे बुद्धके दुःख-वर्णनसे मिलाइये^१ मालूम होता है उसे देखकर ही यह लिखा गया।

(ख) आत्मा—बालखिल्योंने प्रजापतिसे आत्माके बारेमें प्रश्न किया।^२

"भगवन् ! शकट (=गाड़ी) की भाँति यह शरीर अचेतन है। . . . भगवन् ! जिसे इसका प्रेरक जानते हैं, उसे हमें बतलावें।' उन्होने कहा— 'जो (यहाँ) शुद्ध . . . शान्त . . . शाश्वत, अजन्मा, स्वतंत्र अपनी महिमामें स्थित है, उसके द्वारा यह शरीर चेतनकी भाँति स्थित है।'

उस आत्माका स्वरूप^३—

"शरीरके एक भाग में अँगूठके बराबर अणु (=सूक्ष्म)से भी अणु (इस आत्माको) ध्यान कर (पुरुष) परमता (=परमपद) को प्राप्त करता है।"

(३) श्वेताश्वतर (२००-१०० ई० पू०)

श्वेताश्वतर उपनिषद् तेरह उपनिषदोंमें सबसे पीछेकी ही नहीं है, बल्कि उसमें पहुँचकर हम भाषा-भाव समी बातों में शैव आदि सम्प्रदायोंके जमानेमें चले आते हैं। रुद्र (=शिव) की महिमा, सांख्य-दर्शनके प्रकृति, पुरुष (=जीव) में ईश्वरको जोड़नेवादा तथा योग उसके खास विषय हैं। इसके छोटे-छोटे छे अध्याय हैं जो समी पक्षमय हैं। प्रथम अध्यायमें

अद्वैत ब्रह्मके स्थानपर त्रैतवाद—जीव, ईश्वर, प्रकृति—का प्रतिपादन किया गया है। द्वितीय अध्यायमें योगका वर्णन है। तृतीय अध्यायमें जीवात्मा और परमात्मा तथा साय ही शैव सम्प्रदाय और द्वैतवादके बारेमें कहा गया है। इसके बहुतसे श्लोकों को शब्दशः या भावतः पीछे भगवद्गीतामें ले लिया गया है। चतुर्थ अध्यायमें त्रैतवाद और ज्ञानकी प्रधानता है। पञ्चम अध्यायमें कपिल ऋषि तथा जीवात्माके स्वरूपका वर्णन है। षष्ठ अध्यायमें त्रैतवाद, सृष्टि, ब्रह्म-ज्ञान आदिका जिक्र है।

“जो पहिले (पुराने समयमें) उत्पन्न कपिल ऋषिको ज्ञानोंके साथ धारण करता है।”—इससे मालूम होता है, बुद्धसे कुछ समय बाद पैदा हुए सांख्य के संस्थापक कपिलसे बहुत पीछे यह उपनिषद् बनी। पुरानी उपनिषदों (७००-६०० ई० पू०)से बहुत पीछे यह उपनिषद् बनी, इसे वह स्वयं उस उद्धरणमें स्वीकार करती है, जिसमें कि छान्दोग्यके ज्येष्ठ पुत्र और प्रिय शिष्यके सिवा दूसरेको उपनिषद्-ज्ञानको न बतलानेकी बात को पुराकल्प (=पुराने युग) की बात कहा गया है—

“पुराने युगमें वेदान्तमें (यह) परम मुह्य (ज्ञान) कहा गया था, उसे न अ-प्रशान्त (व्यक्ति)को देना चाहिए, और (न उसे जो कि) न (अपना) पुत्र और शिष्य है।”

(क) जीव-ईश्वर-प्रकृतिवाद—मुझक बुद्धकालीन परिभाषकोंका उपनिषद् है, यह कह चुके हैं और यह भी कि उसमें त्रैतवादकी स्पष्ट झलक है। नीचे हम द्वैतावतार (=सफेद-सम्बर)से इस विषयके कितने ही वाक्य उद्धृत करते हैं। इनकी प्रचुरतासे मालूम होता है, कि इसके मुमुक्षुनाम लेखककी मुख्य मंशा ही त्रैतवाद-प्रतिपादन करना था।

“उस ब्रह्म चक्रमें हंस (=जीव) घूमता है। प्रेरक पृथग्-आत्मा (=ब्रह्म) का ज्ञान करके फिर उस (=ब्रह्म)से युक्त हो अमृतत्व (=मुक्ति) को प्राप्त करता है।”

“ज्ञ (=ज्ञानी, ब्रह्म) और अज्ञ (=जीव) दोनों अजन्मा हैं, जिनमेंसे एक ईश, (दूसरा) अनीश (=पराधीन) है। एक अज्ञा (=जन्मरहित प्रकृति है, जो कि) भोक्ता (=जीव)के भोगवाले पदार्थोंसे युक्त है। आत्मा (=ब्रह्म) अनन्त, नानारूप, अकर्ता है। तीनोंको लेकर यह ब्रह्म है? क्षर (=नाशमान) प्रधान (=प्रकृति) है, अमृत अक्षर (=अविनाशी) हर है। क्षर और (जीव-) आत्मा (दोनों) पर एक देव (=ईश्वर) शासन करता है।... सदा (जीव-) आत्मामें स्थित वह (=ब्रह्म) जानने योग्य है। इससे परे कुछ भी जानने लायक नहीं है। भोक्ता (=जीव), भोग्य (=प्रकृति), प्रेरिता (=ब्रह्म) को जानना; यह सारा त्रिविध ब्रह्म कहा गया।”

“लाल-सफेद-काली एक रूपवाली बहुतसी प्रजाओंको सृजन करती एक अ-ज्ञा (=प्रकृति) में एक अज्ञ (=जीव) भोग करते हुए आसक्त है, (किन्तु) इस मुक्त भोगोंवाली (प्रकृति) को दूसरा (=ब्रह्म) छोड़ता है। दो सहयोगी सत्त्वा पक्षी (=जीव, ईश्वर) एक वृक्षको आलिंगन कर रहे हैं। उनमेंसे एक फलको चखता है, दूसरा न खाते हुए चारों ओर प्रकाशता है।... मायी (=मायावाला ईश्वर) इस विश्वको सृजता है, उसमें दूसरा मायासे बँधा हुआ है। प्रकृतिको माया जानो, और महेश्वरको मायी।”

“नित्यों (बहुतसे जीवों) के बीच (एक) नित्य, चेतनोंके बीच एक चेतन जो (कि) बहुतोंकी कामनाओंको (पूरा) करता है।... प्रधान और क्षेत्रज्ञ (जीव)का स्वामी गुणोंका ईश सत्त्वारसे मोक्ष, स्थिति, बंधनका (जो) हेतु है।”

श्वेताश्वतरकी भगवद्गीता^१ से तुलना करनेपर साफ जाहिर होता है, कि गीताके कतकि सामने यह उपनिषद् मौजूद ही नहीं थी, बल्कि इस प्रथम प्रयाससे उसने लाभ उठाया, रचनाके ढंगको लिया,

१. श्वे० १।९-१२ २. श्वे० ४।५-१० ३. श्वे० ६।३-१६

४. मिलाओ भगवद्गीता, अध्याय १२, १३, १५

तथा वेनाम्ब न रक्ष बासुदेव कृष्ण के नाम उसे धोपने द्वारा बड़ी चतुराई दिखलाई। जान पड़ता है उसका अभिप्राय था शैवोंके मुकामिलमें वैष्णवोंका भी एक जबरदस्त ग्रंथ—गीतोपनिषत्—तैयार करना। यद्यपि ईसा-पूर्व प्रथम शताब्दीके आस-पास समाप्त होनेवाले श्वेताश्वतरसे चार-पाँच सदियाँ पिछड़कर आनेसे उसने देरी जरूर की, किन्तु गीताकी जन-प्रियता बतलाती है, कि गीताकार अपने उद्देश्यमें सफल जरूर हुआ और उत्तरी भारतमें पुराने वैष्णवोंको प्रधानता दिलानेमें सफल हुआ।

(ख) शैववाद—श्वेताश्वतरके त्रैतवादमें ईश्वर या ब्रह्मको शिव, रुद्र या महेश्वर—हिन्दुओंके तीन प्रधान देवताओंमेंसे एक—को लिया गया है।

“एक ही रुद्र है . . . जो कि इन लोकोपर अपनी ईशानी (=प्रभुताओं) में शानन करता है।”

“मायाको प्रकृति जानो, मायीको महेश्वर।”

“सारे भूतो (प्राणियों)में छिपे शिवको . . . जानकर (जीव) . . . सारे फदोंसे मुक्त होता है।”

(ग) ब्रह्म—ब्रह्मसे इस शैव-उपनिषद्का अर्थ उसका इष्टदेवता शिव से है। ब्रह्मके रूपके वर्णनमें यहाँ भी पुराने उपनिषदोंका आश्रय लिया गया है, यद्यपि बह कितनी ही जगह ज्यादा स्पष्ट है। उदाहरणार्थ—

“जिस (=ब्रह्म) से न परे न उरे कुछ भी है, न जिससे सूक्ष्मतर या महत्तर कोई है। सुलोकमें बूलकी भाँति निश्चल (बह) एक खड़ा है, उस पुरुषसे यह सब (जगत्) पूर्ण है।”

“जिससे यह सारा (विषय) नित्य ही ढँका है, जो कालका काल, गुणी और सर्ववेत्ता है, उसीसे संचालित कर्म (=क्रिया) यहाँ पृथिवी, जल, तेज, सारेका उद्घाटन (=सृजन) करता है . . . । . . . । वह ईश्वरोंका परम-महेश्वर, देवताओंका परम-देवता, पतियों (=पशुपतियों)का परम-

(पति) है। पूज्य भुवनेश्वर (उस) देवको हम जानें। उसका कार्य और कारण (कोई) नहीं है, न कोई उसके समान या अधिक है....। जो ब्रह्मको पहिले बनाता है और जो उसे वेदोंको देता है। . . ”

(घ) जीवात्मा—जीवात्माका वर्णन त्रैतवादमें कर चुके हैं। लेकिन श्वेताश्वतर जीवात्माको ईश्वरसे अलग करनेपर तुला हुआ है। तो भी पुरानी उपनिषदोंके ब्रह्म-अद्वैतवादको वह इन्कार करनेकी हिम्मत नहीं कर सकता था, इसीलिए “त्रय . . . ब्रह्मेतत्” (=तीन . . . यह ब्रह्म है), “त्रिविध ब्रह्मेतत्” में जीव, ईश्वर, प्रकृति—तीनोंको—ब्रह्म कहकर संगति करनी चाही है। जीवमें कोई लिंग-भेद नहीं—

“न वह स्त्री है न . . . पुरुष, और न वह नपुंसक ही है। जिस-जिस शरीरको ग्रहण करता है, उसी-उसीके साथ जोड़ा जाता है।”

जीव अत्यन्त सूक्ष्म है, और उसका परिमाण है—

“बालकी नोकके सौवें हिस्सेका और सौ (हिस्सा) किया जावे, तो इस भागको जीव (के समान) जानना चाहिए।”

(ङ) सृष्टि—सृष्टिके लिए श्वेताश्वतरने भी मकड़ीका दृष्टान्त दिया, किन्तु और उपनिषदोंकी भाँति ब्रह्मके उपादान-कारण होनेका सन्देह न हो, इसे साफ करते हुए—

“जिसे एक देव मकड़ीकी भाँति प्रधान (=प्रकृति)से उत्पन्न तन्तुओं द्वारा स्वभावसे (विश्वको) आच्छादित करता है।”

(च) मुक्ति—मुक्तिके लिए श्वेताश्वतरका जोर ज्ञानपर है; यद्यपि “मैं मुमुक्षु उस देवको शरण . . . लेता हूँ।” —वाक्यमें भगवद्गीताके लिए शरणागति-धर्म (=प्रपत्ति)का रास्ता भी खोल रखा है। शरणागति जो भागवतों (=वैष्णवों)के पञ्चरात्र-आगमकी भाँति शायद तत्कालीन शैव-आगमोंमें भी रही है। वैसे भी भेदवादी ईश्वरवाद शरणागति-धर्मकी

ही ओर ले जाता है। तो भी अभी "मत सोचकर सारे धर्मोंको छोड़ अकेले मेरी शरणमें आ, मैं तुम्हें सारे पापोंसे मुक्त कराऊँगा।" बहुत दूर था, इसीलिए—

"देवको जानकर सारे फंदोंसे छूट जाता है।"

"जब मनुष्य चमड़ेकी भाँति आकाशको लपेट सके, तभी देवको बेना जाने दुःखका अन्त होगा।"

(अ) योग—योगका वेदमें नाम नहीं है। पुरानी उपनिषदोंमें भी योगसे जो अर्थ आज हम लेते हैं, उसका पता नहीं है। श्वेताश्वतरमें हम स्पष्ट योगका वर्णन पाते हैं। उसके पहिले इसका वर्णन बुद्धके उपदेशोंमें भी मिलता है। जिस सांख्य योगका समन्वय पीछे भगवद्गीतामें किया गया, उसकी नींव पहिले-पहिले श्वेताश्वतर होने वाली थी। पुरुष, प्रकृति ही नहीं कपिल ऋषि तकका उसने जिक्र किया, हाँ, निरीश्वर सांख्यकोेश्वर बना कर। इस बातका इस्तेमाल भगवद्गीताने भी बहुत सफाईके साथ किया, औरेश्वर सांख्य तथा योगको एक कहकर जोषित किया—'मूर्ख ही सांख्य और योगको अलग-अलग बतलाते हैं।'"

श्वेताश्वतरकी योग-विधिकी गीताने भी लिया है।—

"तीन जगहसे शरीरको समान उन्नत स्थापित कर हृदयमें मनसे इन्द्रियोको रोककर, ब्रह्मरूपी नावसे विद्वान् (=ज्ञानी) सभी भयावह शरोंको पार करे। चेष्टामें तत्पर हो प्राणोंको रोक, उनके क्षीण होनेपर नासिकासे श्वास ले। दुष्ट बोड़ेवाले ध्यानकी भाँति इस मनको विद्वान् बेना गाफिल हुए धारण करे। समतल, पवित्र, कंकड़ी-आग-बालुका-रहित, गन्ध-जलाश्रय आदि द्वारा मनको अनुकूल—किन्तु आँसुको न सींचनेवाले (हा-सुन-सान स्थानमें (योगका) प्रयोग करे। योगमें ब्रह्मकी अभिव्यक्ति हरानेवाले ये रूप पहिले आते हैं—'कुहरा, धूम, सूर्य, अग्नि, वायु, जगन्,

१. भगवद्गीता २. श्वे० १।८; २।१५; ४।१६ ३. श्वे० ६।२०

४. भगवद्गीता—"सांख्ययोगी पृथग् आत्माः प्रवदन्ति न पंडिताः।"

बिजली, बिल्लोर और चन्द्रमा।' . . योग-गुणोंके चालित हो जानेपर उस योगान्मिय शरीरवाले योगीको न रोग, न बुढ़ापा, न मृत्यु होती है । (शरीरमे) हलकापन, आरोग्य, निर्लोभता, रगमे स्वच्छता, स्वरमे मधुरता, अच्छी गंध, मल-मूत्र कम, योगकी पहिली अवस्थामे (दीखते) ।

. . . दीपकी भाँति (योग-) युक्त हो जब आत्मतत्त्वसे ब्रह्मतत्त्वको देखता है, (तब) सारे तत्त्वोंसे विशुद्ध अजन्मा ध्रुव (=नित्य) देवको जान सारे फदोंसे मुक्त हो जाता है ।"^१

(ब) गुरुबाब—मुक्तिकी प्राप्तिकेलिए ज्ञान और योग जैसे आवश्यक हैं, वैसे ही गुरु भी अनिवार्य है—पुराने उपनिषदों और वेदके आच.योंकी भाँति अध्यापनशिक्षण करनेवाले गुरु नहीं, बल्कि ऐसे गुरु जो कि ईश्वरसे दूसरे नम्बरपर है—

"जिसकी देवमे परम भक्ति है, जैसी देवमे वैसी ही गुरुमे (भी भक्ति है), उसी महात्माके कहनेपर ये अर्थ (=परमार्थतत्त्व) प्रकाशित होते हैं ।"^२

ग—उपनिषद्के प्रमुख दार्शनिक

जिन उपनिषद्वांका हन जिक्र कर आए हैं, इनमें छान्दोग्य, बृहदारण्यक, कौषीतकि, मन्त्रिमे ही ऐतिहासिक नाम मिलते हैं । इनमे भी जिन ऋषियोंके नाम आते हैं, उनमे और प्रवाहण, जैबलि, उद्दालक, आरुणि, याज्ञवल्क्य, मत्स्यकाम जावाल ही वह व्यक्ति हैं, जिनके बारेमें कहा जा सकता है कि उपनिषद्के दर्शनकी मौलिक कल्पनामें इनका विशेष हाथ था । ऋग्वेदकालमें भी कुरु-पंचाल (=मेरठ-आगरा-रुहेलखण्डकी कमिस्तरियाँ) वैदिक आर्योंका प्रधान कर्मक्षेत्र था । यही भरद्वाजके यजमान राजा दिवोदासका समृद्धशाली शासन था । यही उनके पुत्र सुदासने पहिले वशिष्ठ और पीछे विश्वामित्रको पुरोहित बना अनेक याग कराये, और पश्चिमके दश राज्योंको पराजित कर पञ्जाबमे भी सतलज-व्यास तक अपना राज्य

फैलाया । उपनिषद्कालमें वेदकी इसी भूमिको हम फिर नये विचारक पैदा करने देखते हैं। उद्दालक आरुणि कुरु पञ्चालका ब्राह्मण था, यह शतपथ ब्राह्मणसे मालूम होता है। जनककी जिस परिषद्में विद्वानोंसे शास्त्रार्थ करके याज्ञवल्क्यने विजय प्राप्तकी थी, उसमें मुख्यतः कुरु-पञ्चालके विद्वान् मौजूद थे।^१ याज्ञवल्क्यके समयसे दो शताब्दी बाद बुद्धके समयमें भी इसी भूमिमें उन्होंने “महासत्तिपट्टानसुत्त” और “मह्निदानसुत्त”^२ जैसे दार्शनिक उपदेश दिये थे, जिसका कारण बतलाते हुए अट्ठकथाकार कहते हैं—“कुरु देश-वार्ता . देशके अनुकूल ऋतुआदि-युक्त होनेसे हमेशा स्वस्थ-शरीर स्वस्थ-चित्त होते हैं। चित्त और शरीरके स्वस्थ होनेसे प्रज्ञा-वलयुक्त हो गंभीर कथाके ग्रहण करनेमें समर्थ होते हैं। . . . भगवान् (=बुद्ध)ने कुरु-देश-वार्ता परिषद्को या गंभीर देशनाका उपदेश किया। . . . (इस देशमें) दास और कर्मकर, नीकर-चाकर भी स्मृति-प्रस्थान (=ध्यानयोग)-सत्रधी कथाहीको कहते हैं। पनघट और सूत कातनेके स्थान आदिमें भी व्यर्थकी बात नहीं होती। यदि कोई स्त्री—‘अम्म! तू किस स्मृति-प्रस्थानकी भावना करती है?’ पूछनेपर ‘कोई नहीं’, बोलती है; तो उनको धिक्कारती है—‘विस्कार है तेरी जिन्दगीको, तू जीती भी मुर्देके समान है।’”

त्रिपिटककी यह अट्ठकथाएँ ईसा पूर्व तीसरी शताब्दीमें भारतसे मिहल गई परंपराके आधारपर ईसवी चौथी सदीमें लेखबद्ध हुई थी।

उपनिषद्के दार्शनिक विकासको दिखलानेकेलिए यहाँ हम उपनिषद्के कुछ प्रधान दार्शनिकोंके विचारोंको देते हैं।

१. शत० १।४।१२

२. बृह० ३।१।१ “तत्र ह कुरुपञ्चालानां ब्राह्मणा अभिसमेता बभूवुः।”

३. शीघ्रनिकाय २।१; २।२२

४. शीघ्रनिकाय-अट्ठकथा—“महासत्तिपट्टानसुत्त” (देखो मेरी “बुद्ध-चर्या”, पृष्ठ ११८)

१—प्रवाहण जैबलि (७००-६५० ई० पू०)

आरुणिका समय अपने शिष्य याज्ञवल्क्य (६५० ई०) से थोड़ा पहिले होगा और आरुणिका गुरु होनेसे प्रवाहण जैबलिको हम उससे कुछ और पहिले ले जा सकते हैं। वह पचालके राजा थे, और सामवेदके उद्गीथ (गान) में अपने समयके तीन मशहूर गवैयो—शिलक शालावत्य, चैकितायन दालभ्य, और प्रवाहण जैबलि—में एक थे। प्रवाहण क्षत्रिय थे। यह अपने दो समकक्षोंके कहनेपर उनकी इस बातसे मालूम होता है—“आप (दोनों) भगवान् बोलें, बोलते (दोनों) ब्राह्मणों के वचनको मैं सुनूंगा।” जैबलिके प्रश्नोंका उत्तर न दे सकनेके कारण श्वेतकेतुका अपने पिता आरुणिके पास गुस्सेमें जैबलिको राजन्यबन्धु^१ कहकर ताना देना भी उनके क्षत्रिय राजा होनेको साबित करता है।

(वार्त्तिक विचार)—जैबलिके विचार छान्दोग्यमें दो जगह और बृहदारण्यकमें एक जगह मिलते हैं, जिनमें एक तो छान्दोग्य^२ और बृहदारण्यक^३ दोनों जगह आया है—

“श्वेतकेतु आरुण्ये पचालोंकी समितिमें गया। उससे (राजा) प्रवाहण जैबलिने पूछा—‘कुमार ! क्या पिताने तुझे अनुशासन (= शिक्षण) किया है ?’

‘हाँ भगवन् !’

‘जानते हो कि यहाँसे प्रजाए (= प्राणी) कहाँ जाती हैं ?’

‘नहीं भगवन् !’

‘जानते हो, कि कैसे यहाँ लौटती हैं ?’

‘नहीं भगवन् !’

‘जानते हो, देवयानके पथको और पितृयाणमें लौटनेको ?’

‘नहीं भगवन् !’

‘जानते हो, क्यों वह लोक नहीं भर जाता ?’

१. छा० १।८।१

२. वही.

३. बृह० ६।२।३; छा० ५।३।५

४. छा० १।८।३

५. छा० ५।३।१

६. बृह० ६।२।१

‘नही भगवन् !’

‘जानते हो, क्यों पाँचवीं आहुतिमें बल पुत्र-नामवाला हो जाता है ?’

‘नहीं, भगवन् !’

‘तो कैसे तुम (अपनेको) अनुशासन किया (पठित) बतलाते हो ? जो इन (बातों) को नहीं जानता, कैसे वह (अपने को) अनुशिष्ट बतलावेगा !’

(तब) शिष्य हो वह अपने पिताके पास आया,—और बोला—

‘बिना अनुशासन किये ही भगवान् ने मुझे कहा—तुमने मीने अनु-
कमन कर दिया। राजन्यबन्धु (=प्रवाहण) ने मुझसे पाँच प्रश्न पूछे,
उनमेंसे एकका भी उत्तर मैं नहीं दे सका।’

‘जैसा . . . तूने इन (प्रश्नों) को बतलाया, मैं उनमेंसे एकको भी नहीं
जानता। यदि मैं इन्हें जानता, तो क्यों न तुमसे बतलाता ?’

“तब गौतम (आरुणि) तबके पास गया। उसके पहुँचनेपर (जैबलि)
ने उसका सम्मान किया। दूसरे दिन . . . (आरुणि गौतम) से पूछा—

‘भगवन् गौतम ! मानुष वित्तका वर माँगो।’

“उसने कहा—‘मानुष वित्त तेरे ही पास रहे। जो कुमार (श्वेतकेतु)-
से बात कही उसे मुझसे भी कह।’

“वह (जैबलि) मुश्किलमें पड़ गया। फिर आज्ञा दी ‘चिरकाल तक
वास करो। . . . जैसा कि तुमने गौतम ! मुझसे कहा ? (किन्तु)
चूँकि वह बिना तुमसे पहिले ब्राह्मणोंके पास नहीं गई, इसीलिए सारे लोकोंमें
क्षमिका ही प्रशासन (=शासन) हुआ था।’ . . . पीछे पाँचवीं आहुतिमें
कैसे वह पुत्र नामवाली होती है, इसे समझाते हुए जैबलिनने कहा—

“गौतम ! वह (नक्षत्र) लोक अग्नि है, उसकी आदित्य ही समिधा
(ईंधन) है, (आदित्य-) रश्मियाँ धूम हैं, दिन किरण, चन्द्रमा अंगार, और
नक्षत्र शिलाएँ हैं। इस अग्निमें देव शब्दाका हवन करते हैं, उस आहुतिसे
सोम राजा पैदा होता है।

“पर्यन्त अग्नि है . . . वायु समिधा, अन्न (=बादल) धूम, बिजली
किरण, अशनि (=चमक) अंगार, ह्लादुनि (=कड़क) शिलाएँ। इस

अग्निमें देव सोमराजाको हवन करते हैं, उस आहुतिसे वर्षा होती है।”

इसी तरह आगे भी बतलाया। इस सारे उपदेशको कोष्ठक-चित्रमें देने पर इस प्रकार होगा—

अग्नि	समिधा	धूम	किरण	अंगार	शिखा	आहुति	फल
१. (नक्षत्र) लोक	आदित्य	रश्मि	दिन	चंद्रमा	नक्षत्र	श्रद्धा	सोम
२ पर्वन्त्य	वायु	अभ्र	विद्युत्	अशनि	ह्लादुनि	सोम	वर्षा
३ गृथिवी	सवत्सर	आकाश	रात्रि	दिशा	अतदिशा	वपां	अन्न
४ पुरुष	वाणी	ज्ञान	जिह्वा	चक्षु	श्रोत्र	अन्न	वीर्य
५. स्त्री	उपत्य	ब्रह्माह्वान	योनि	अन्त प्रवेश	मैथुन मुख	वीर्य	गर्भ

“इस प्रकार पौषिणी आहुतिमें जल पुरुषनामवाला (=पुरुष ब्रह्मा जाने-वाला) होता है। छिस्लीमें लिपटा वह गर्भ दस या नौ मासके बाद (उदरमें) लटककर जन्मता है। जन्म ले आय भर जीता है। मरनेपर अग्निदा ही उसे यहाँसे वहाँ ले जाती है, जहाँसे (आकर) कि वह (यहाँ) पैदा हुआ था।”

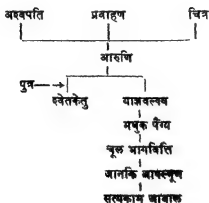
आगे ब्रह्मविद्याके जाननेवाले साधककेलिए, देवयानका रास्ता प्राप्त होता है, यह बतलाया गया है।

छान्दोग्यके इसी सवादको बृहदारण्यकने भी दुहराया है। हाँ, जबकिने आरुणिको जिन मन्त्र-वित्तोंके देनेका प्रलोभन दिया, उनको यहाँ गणना भी की गई है—हाथी, सोना, गाय, घोड़े, प्रवर दासियाँ, परिधान (=वस्त्र)। यह बिना आरुणिकसे पहिले ‘किसी ब्राह्मणमें नहीं बखी’ पर यहाँ भी जोर दिया गया ? पंचाहुति, फिर देवयान, पितृयाण और पितृयाणसे लौटकर फिर इस लोकमें छान्दोग्यके अनुसार ब्राह्मण, अत्रिब आदि योनियों और बृहदारण्यकके अनुसार कीट-पतंग आदिमें भी जन्म लेना। यह खूब स्मरण रखनीकी बात है, कि पुनर्जन्मका सिद्धान्त ब्राह्मणोंका नहीं

वत्रियों (=वासकों) का गडा हुआ है, और तब इसके भीतर छिपा रहस्य आसानीसे समझने जा सकता है।

२—उद्दालक आरुणि-गौतम (६५० ई० पू०)

आरुणि शतपथके अनुसार कुरु-पंचालके ब्राह्मण थे।^१ पंचालराज प्रवाहण जैवलिके पास देर तक शिष्य रहे, इन्होंने उनसे पचाग्नि विद्या, देव, यान, पितृयाण (=पुनर्जन्म) तत्त्वकी शिक्षा ग्रहण की थी, इसे हम अभी बतला चुके हैं। आगेके उद्धरणसे यह भी मालूम होगा, कि इन्होंने राजा अश्वपति कंकय तथा (राजा ?) चित्र गार्ग्याणिसे भी दर्शनकी शिक्षा ग्रहण की थी। बृहदारण्यक^२ के अनुसार याज्ञवल्क्य आरुणिके शिष्य थे, किन्तु साथ ही जनककी परिषद् में उद्दालक आरुणिका याज्ञवल्क्यके साथ शास्त्रार्थ होना^३ प्रमाद पाठ है यह हम बतला चुके हैं। इस तरह आरुणि की शिष्य-परंपरा है—(क)



१. शतपथ १।४।१२

२. बृह० ६।३।७

३. बृह० ३।७।१

(ख) और याज्ञवल्क्यके समकालीन प्रतिद्वन्दी, साथी या शिष्य हैं^१—

१ याज्ञवल्क्य, २ जनक वैदेह, ३ जारत्कारव आर्त्तभाग, ४. भुज्यु लाह्यायनि, ५. उषीम्त चाक्रायण, ६ कहोल कौषीतकेय, ७. गार्गी वाचकनवी, ८ विदग्ध साकल्य।

(ग) जनक वैदेहके साथ बात करनेवालोंमें, हम निम्न नाम पाते हैं^२—

९ जित्वा शैलिनि, १०. उदङ्गु शौत्वायन, ११. वक्तुं वाष्णं, १२ गर्दभीविपीत भारद्वाज, १३ सत्यकाम जाबाल।

इन तीनों सूत्रियोंके मिलानेमें सत्यकाम जाबाल और उद्दालक आरुणिके संबंधमें गड़बड़ी मालूम होती है—(क)में उद्दालक आरुणि (श्वेतकेतुका पिता) याज्ञवल्क्यके गुरु हैं, लेकिन (ख)में वह जनककी सभामें उनके प्रतिद्वन्दी। इसी तरह (क)में सत्यकाम जाबाल याज्ञवल्क्यकी शिष्य-परंपरामें चौथे हैं, किन्तु (ग)में वह जनक विदेहके उपदेशक रह चुके हैं। वशावली की अपेक्षा सवादके समय कहा गया संबंध यदि अधिक शुद्ध मान लिया जाय, तो मानना पड़ेगा कि सत्यकाम जाबाल याज्ञवल्क्यकी शिष्य-परंपरामें नहीं बल्कि समकालीन थे। यद्यपि दोनों उद्दालक आरुणियों के गौतम होनेसे वहाँ दो व्यक्तियोंकी कल्पना स्वाभाविक नहीं मालूम होती, साथ ही आरुणिके सर्वप्रथम क्षत्रियसे पचाग्नि विद्या, देवयान, पितृयाणकी शिक्षा पानेवाले^३ प्रथम ब्राह्मण होनेसे आरुणिका याज्ञवल्क्यका गुरु होना ज्यादा स्वाभाविक मालूम होता है, और यहाँ सवादमें आरुणिको याज्ञवल्क्यका प्रतिद्वन्दी बतलाया गया है। लेकिन, अब हम सवादकी सख्या और क्रमको देखते हैं, तो मालूम होता है कि परिषद्में सभी प्रतिद्वन्द्वियोंके संवाद एक जगह आये हैं, मिर्फ गार्गी वाचकनवी ही वहाँ एक ऐसी प्रतिद्वन्दी है, जिसके संवाद दो बार आये हैं, और दोनों सवादोंके बीच आरुणिका सवाद मिलता है। यद्यपि इसमें भीतर रह बह्यके संचालन (=अस्त्यार्यामिता) की महत्वपूर्ण बात है,

इसलिए उसकी उम्मेद नहीं की जा सकती, तो भी आशुनिकों बीचों-बीच आशुनिकों के संवादको दो टुकड़ों में बाँटनेका कोई कारण नहीं मालूम होता। आसिर, क्या बज्ज अब सभी बक्ता एक-एक बार बोलते हैं, तो गार्गी दो बार बोलने गई। फिर पतञ्जल काश्यपकी आर्यापर आये भूतका जिक्र भूज्यने^१ पहिले अपने नामसे कहा है, अब उसे ही आशुनि भी पुहरा रहा है, यह भी हमारे सन्देहको दूर करता है और एक बार गार्गी के चुप हो जानेपर निगुहीत व्यक्तिका फिर बोलना उस बक्ताकी वाद-प्रथाके भी विरुद्ध था। इस तरह आशुनिका वास्तवत्वका गुरु होना ही ठीक मालूम होता है।

दार्शनिक विचार—

(१) **आधुनिक दार्शनिकों के विचारोंमें**—आशुनिकों पञ्चालराज जैबल्लिने पञ्चम आहुति तथा वैश्वान-पितृयानका उपदेश दिया था, इसका जिक्र हम कर चुके हैं। कान्धोग्यमें एक जगह और आशुनिका आचार्य नहीं शिष्यके तौरपर छिपे जाया है—

“प्राचीनशाल औपमन्यव, सत्ययज्ञ पाशुपि, इन्द्रसुम्न भास्वदेव, जन नाकराक्ष्य, बुद्धि अक्षतारक्षि—इन महाशालों (=प्रतापी) महा-श्रोत्रियों (=महावेदज्ञों)ने एकत्रित हो विचार किया—‘क्या आत्मा है, क्या ब्रह्म है’ उन्होंने सोचा—‘भगवानो !’ यह उद्वाक्य आशुनि इस बक्त वैश्वानर आत्माकी उपासना करता है, उसके पास (चलो) हम चलो !’ वह उसके पास गये। उस (=आशुनि) ने सोचा (=संशयन किया)—‘ये महाशाल महाश्रोत्रिय मुझसे प्रश्न करेंगे, उन्हें सब नहीं समझा लक्ष्मी। प्रज्जा ! मैं दूसरेका (नाम) बतलाऊँ !’ (और) उनसे कहा—‘भगवानो ! यह अक्षवर्षति कैकय इस बक्त इस वैश्वानर आत्माका अध्ययन करता है, (चलो) उसीके पास हम चलो !’ वे उसके पास गये। अन्वेषर उसने उनकी पूजा (=सन्मान) की। (फिर) उसने सबेरे . (उत्तरे) कहा—

‘न मेरे देश (जनपद) में चोर है, न कंजूस, न सराबी, न अग्निहोत्र न करने वाला, न अविद्वान्; न स्वैरी है, (फिर) स्वैरिणी (=व्यभिचारिणी) कहाँसे? मैं यज्ञ कर रहा हूँ; जितना एक-एक ऋत्विजको धन दूँगा, उतना (आप) भगवानोको भी दूँगा। बसो भगवानो!’

“उन्होंने कहा—‘जिस प्रयोजनसे मनुष्य चले, उसीको कहे। वैश्वानर आत्माको तुम इस वक्त अध्ययन कर रहे हो, उसे ही हमें बतलाओ।’

“उसने कहा—‘सबेरे आपलागोंको बतलाऊँगा।’

‘वे (शिष्यता-सूचक) समिधा हाथमें लिए पूर्वाह्नमें (उसके) पास गये। उसने उनका उपनयन किये (=शिष्यता स्वीकार कराये) बिना कहा—

‘औपमन्यव ! तू किस आत्माकी उपासना कर रहा है?’

‘द्यौ (= नक्षत्रलोक) की भगवन् राजन् !’

वह सुन्दर तेजवाला वैश्वानर आत्मा है, जिसकी तू उपासना करता है, इसलिए तेरे कुल में सुत (=सन्तान), प्र-सुत, आ-सुत दिखाई देते हैं, तू अन्न भोजन करता है, प्रियको देखता है। जो गेये इस वैश्वानर आत्माकी उपासना करता है, उसके कुलमें ब्रह्मतेज रहता है। यह आत्माका सिर है। .. गिर तेरा गिर जाता यदि तू मेरे पास न आया होता।’

“तब सत्य यज्ञ पौलुषिसे बोला—‘प्राचीनयोम्य ! तू किस आत्माकी उपासना करता है?’

‘आदित्यकी हाँ भगवन् राजन् !’

‘यदि विश्वरूप वैश्वानर आत्मा है, जिसकी तू उपासना करता है। इसलिए तेरे कुलमें विश्वरूप दिखाई देते हैं—ऊपरसे ढँका खचरीका रथ, दासी, निष्क (=वशर्त्त)। .. तू अन्न खाता ... यह आत्माका नेत्र है। .. अन्धा हो जाता यदि तू मेरे पास न आया होता।’

“तब इन्द्रद्युम्न भार्गवसे बोला—‘वैयाघ्रपक्ष ! तू किस आत्माकी उपासना करता है?’

‘वायुकी ही भगवन् राजन् !’

‘यही पृथग् बर्तन (=अलग रास्तेवाला) वैश्वानर आत्मा है....। इसीलिए तेरे पास अलग (अलगसे) बलियाँ जाती हैं, अलग (अलग) रथकी पंक्तियाँ अनुगमन करती हैं....।’

‘तब जन शाकंराक्ष्यसे पूछा—‘तू किस....?’

‘आकाशकी ही भगवन् राजन्!’

‘यही बहुल वैश्वानर आत्मा है।....इसीलिए तू प्रजा (=सन्तान) और धनसे बहुबल है....!’

‘तब बुद्धिल अश्वत्थाराक्ष्यसे बोला—‘वैयाघ्रपति!....?’

‘जलकी ही....!’

‘यही रथ वैश्वानर आत्मा है।...इसीलिए तू रथिमान् (=धनी) पुष्टिमान् है।....!’

‘तब उद्दालक आरुणिसे बोला—‘गीतम....?’

‘पृथिवीकी ही भगवन् राजन्!’

‘यही प्रतिष्ठा वैश्वानर आत्मा है।....इसीलिए तू प्रजा और पशुओंसे प्रतिष्ठित है।....!’

‘(फिर) उन (सब)से बोला—तुम सब वैश्वानर आत्माको पृथक्की तरह जानने अन्न खाने हो।... इस वैश्वानर आत्माका शिर ही मुतेजा है, चक्षु विश्वरूप है, प्राण पृथग्बर्तन है....।’

यहाँ इस सवादमें आरुणिने अपनेको पृथिवीको वैश्वानर आत्मा (=जगत्-क्षरीर आत्मा)के तौरपर अध्ययन करनेवाला बतलाया है; और अश्वपतिने उसे एकांशिक कहा।

(२) आरुणि नाग्यायनिकी शिक्षाक्रममें—आरुणि मालूम होता है, क्षत्रियोंमें दार्शनिक ज्ञान संग्रह करनेमें ब्राह्मणोंके एक ऊर्ध्वस्त प्रतिनिधि थे। उनकी पंचालराज जैबलि, कंकयराज^१ अश्वपतिके पास ज्ञान

१. क्षेलम् और सिन्धुके बीचके हिमालयके निचले भागपर अवस्थित राजौरीके पासका प्रदेश।

सीखनेकी बात कही जा चुकी । कौपीनकि उपनिषद्^१ से यह भी पता लगता है, कि उन्होंने विन गार्ग्यायणिके पास भी ज्ञान प्राप्त किया था ।—

“विन गार्ग्यायणिने यज्ञ करते आरुणिको (ऋत्विक्) चुना । उसने (अपने) पुत्र श्वेतकेतुसे कहा—‘तू यज्ञ करा ।’ ”

गार्ग्यायणिके प्रश्नोका उत्तर न दे सकनेके कारण श्वेतकेतुने घर लौटकर पितासे कहा । तब आरुणि शिष्य बनकर ज्ञान सीखनेके लिए समिधा हाथसे लिये गार्ग्यायणिके पास गया । गार्ग्यायणिने पितृयान, पुनर्जन्म, देवयानका उपदेश दिया, जो कि जैवलिके उपदेशकी भी आवृत्ति मात्र है ।

(३) आरुणिका याज्ञवल्क्यसे संवाद सञ्जत—बृहदारण्यकमें आये आरुणि-याज्ञवल्क्य संवादकी असमतिके बारेमें हम बतला चुके हैं । वहाँ आरुणिके मुँहसे यह कहलाया गया है—^२

“(एक बार) हम भद्र^३ में पतञ्जल काप्यके घर यज्ञ (विद्या) का अध्ययन करते निवास करते थे । उसकी भार्याको गवर्ष (=देवता) ने पकड़ा था । उल्ल (=गवर्ष)से पूछा—‘तू कौन है?’ उसने कहा—‘ऋन्ध-आगवर्षकी’ उस (=गवर्ष)ने याज्ञिकों और पतञ्जल काप्यसे पूछा—‘काप्य! कल्ल तुझे वह सूत्र (वाग्) मालूम है, जिसमें वह लोक, परलोक, ऊँचे भूत भुके हुए हैं ।’ पतञ्जलने कहा—‘भववन् मैं उसे नहीं जानता ।’ ”

सायब आरुणिका भद्रमें पतञ्जलके पास कर्मकाण्डका अध्ययन सही हो, और याज्ञिक (=वैदिक) गुरु भी दर्शनसे बिलकुल कोरे रहते थे यह भी ठीक हो ।

इन उद्धरणोंसे यह पता लगता है, कि आरुणि प्रथम ब्राह्मण दार्शनिक था । इससे पहिले दर्शन-चिन्तन शासक (=छत्रिय) वर्ग करता था,

१. कौ० १।१ २. बृह० ३।७।७ ३. स्थालकोट, मुजुरावाला आदि जिले ।

जिसमें कितने ही उस समयके राजा भी शामिल थे। राजा दार्शनिक होते भी यज्ञ करना, ब्राह्मणोंको दक्षिणा देना छोड़ते नहीं थे—जैसा कि अश्वपति और याम्यायणिके दृष्टान्तसे स्पष्ट है। आरुणिने पंचमाहुति (=देवयान-पितृयान) तथा वैश्वानर-आत्माका ज्ञान अपने क्षत्रिय गुरुओंसे सीखा था, किन्तु उसका अपना दर्शन वही था, जिसे कि उसने अपने पुत्र श्वेतकेतुको 'तत्त्वमसि'—या ब्रह्म-वगत् अभेदवाद—द्वारा बतलाया।

(४) आरुणिका श्वेतकेतुको उपदेश—श्वेतकेतु आरुण्य आरुणिका पुत्र था, दोनों पिता-पुत्रीका संवाद हमें छान्दोग्य^१ में मिलता है—

‘श्वेतकेतु आरुण्य था। उसे पिताने कहा—

‘श्वेतकेतु ! ब्रह्मचर्य धारण कर। सोम्य ! हमारे कुलका (व्यक्ति) अपठित रह ब्रह्मबन्धु (=ब्राह्मणका भाई मात्र) की तरह नहीं रहता।’

‘बारहवें वर्षमें उपनयन (ब्रह्मचर्य-आरम्भ) कर चौबीसवें वर्ष तक सारे वेदोंको पढ़ (श्वेतकेतु) महामना पठिताभिमानी गम्भीर-सा हो पास गया। उससे पिताने कहा—

‘श्वेतकेतो ! जो कि सोम्य ! यह तू महामना है, क्या तूने उस आदेशको पूछा, जिसके द्वारा न-सुना सुना हो जाता है, न-जाना जाना ?’

‘कैसा है भगवन् ! वह आदेश (=उपदेश) ?’

‘जैसे सोम्य ! एक मिट्टीके पिंडसे सारी मिट्टीकी (चीजें) ज्ञात हो जाती हैं, मिट्टीही सब है और तो विकार, बाणीका प्रयोग नाम-मात्र है। जैसे सोम्य ! एक लोह-मणि (=ताम्र-पिंड)से सारी लोहेकी (चीजें) विज्ञात हो जाती हैं...। जैसे सोम्य ! एक नखसे खरोटनेसे सारी कृष्ण-अयस् (=लोहे)की (चीजें) विज्ञात हो जाती हैं। इसी तरह सोम्य ! वह आदेश होता है।’

‘निश्चय ही वे भगवन् (मेरे आचार्य) नहीं जानते थे, यदि उसे जानते तो क्यों न मुझे बतलाते। भगवान् ही उसे बतलावें।’

‘अच्छा सोम्य !’

‘सोम्य ! पहिले यह एक अद्वितीय सद् (=भावरूप) ही था, उसे कोई-कोई कहते है—पहिले यह एक अद्वितीय अ-सद् ही था, इसलिए अ-सत्से सत् उत्पन्न हुआ । किन्तु सोम्य ! यह कैसे हो सकता है?’

‘कैसे असत्से सत् उत्पन्न हो सकता है?’

‘सत् ही सोम्य ! यह एक अद्वितीय था । उसने ईक्षण (=कामना) किया . . . उसने तेजको सिरजा ।’

इस प्रकार आरुणिके मनसे तेज (=अग्नि) प्रथम भौतिकतत्त्व था जिससे दूसरा तत्त्व—जल—पैदा हुआ । तपनेपर पसीना निकलता है, इस उदाहरणको आरुणि अग्निसे जलकी उत्पत्ति साबित करनेके लिए काफ़ी समझता था । जलसे अन्न । इस प्रकार “सत् मूल” है तेजका, “तेज मूल” है पानी का । उदाहरणार्थ “मरते हुएकी वाणी मनमे मिल जाती है, मन प्राणमे, प्राण तेज (=अग्नि)मे, तेज परमदेवतामें ।’ सो जो यह अणिमा (=सूक्ष्मता) है; इसका ही स्वरूप यह सारा (=विश्व) है, वह सत्य है, वह आत्मा है, ‘वह तू है’ (=तत् त्व असि) श्वेतकेतु !’

‘और भी मुझे भगवान् विज्ञापित करे ।’

‘अच्छा सोम्य ! . . . जैमे सोम्य ! मधु-मक्खियां मधु बनाती है, नाना प्रकारके वृक्षोके रसोंको जमाकर एक रस बनाती हैं । वह (रस) जैसे वहाँ फर्क नहीं पाता—मैं उस वृक्षका रस हूँ, उस वृक्षका रस हूँ । इसी तरह सोम्य ! यह सारी प्रजाएँ सत् (=ब्रह्म) मे प्राप्त हो नहीं जानती—हम सत्मे प्राप्त होते हैं । . . . वह तू है श्वेतकेतु !’

‘और भी मुझे भगवान् विज्ञापित करे ।’

‘अच्छा सोम्य ! . . . जैसे सोम्य ! पूर्ववाली नदियाँ पूर्वसे बहती हैं, पश्चिमवाली पश्चिमसे, वह समुद्रसे समुद्रमे जाती हैं, (वहाँ) समुद्रही होता है । वह जैसे नहीं जानती—‘मैं यह हूँ’ । ऐसे ही सोम्य ! यह सारी प्रजाएँ सत्से आकर नहीं जानती—सत्से हम आई . . . वह तू है श्वेतकेतु !’

‘और भी मुझे भगवान् विज्ञापित करें ।’

‘अच्छा सोम्य ! जैसे सोम्य ! बड़े बूखके यदि बूलमें जाघात करे, तो जीव (-रस) बहता है । मध्यमें जाघात करे.... अग्रमें जाघात करे, जीव (-रस) बहता है । सो यह (बूख) इस जीव आत्मा द्वारा अनुभव किया जाता, पिया जाता, मोक्ष केवल स्थित होता है । उसकी यदि एक शाखाको जीव छोड़ता है, वह सूख जाती है, दूसरीको छोड़ता है, वह सूख जाती है, तीसरीको छोड़ता है वह सूख जाती है, सबको छोड़ता है, सब (बूख) सूख जाता है । ऐसे ही सोम्य ! तू समझ ! जीव-रहित ही यह (शरीर) मरता है, जीव नहीं मरता । सो जो यह.... वह तू है श्वेतकेतु !’

‘और भी मुझे भगवान् विज्ञापित करें !’

‘बर्गदका फल ले आ ।’

‘यह है भगवन् !’

‘तोड़ ।’

‘तोड़ दिया भगवन् !’

‘यहाँ क्या देखता है !’

‘छोटे छोटे इन दोनोंको भगवन !’

‘इनमेसे प्रिय !’ एकको तोड़ !

‘तोड़ दिया भगवन् !’

‘यहाँ क्या देखता है ?’

‘कुछ नहीं भगवन् !’

‘सोम्य ! तू जिस इस अणिमा (=सूक्ष्मता) को नहीं देख रहा है, इसी अणिमासे सोम्य ! यह महान् बर्गद खड़ा है । श्रद्धा कर सोम्य ! सो जो ... यह तू है श्वेतकेतु !’

‘और भी मुझे भगवान् विज्ञापित करें !’

‘अच्छा सोम्य ! इस नमकको सोम्य ! पानीमे रख, फिर सबेरे मेरे पास आना ।’

“उसने वैसा किया ।”

‘जो नमक खतको पानीमें रखा, प्रिय ! उसे ला तो !’

‘उसे दूढ़ा पर नहीं पाया ।’

‘गल गया झर (मालूम हुआ) है ।’

‘प्रिय ! नीतरसे इसका आचमन कर । कैसा है ?’

‘नमक है !’

‘मध्यसे आचमन कर । कैसा है !’

‘नमक है ।’

‘इसे पीकर मेरे पास आ ।’

‘उसने वैसा किया ।’ वह एक समान (नमकीन) था । उस (=श्वेत-केतु) से कहा—‘(उसके) यहाँ होते भी जिसे सोम्य ! तू नहीं देखता, यही है (वह) । सो जो . . . वह तू है श्वेतकेतु !’

‘और भी मुझे भगवान् विज्ञापित करे ।’

‘अच्छा सोम्य ! . . . जैसे सोम्य ! (किसी) पुरुषको गंधार (देश) से आँख मूँद लाकर (एक) जनपूर्ण (स्थान) में छोड़ दे । वह जैसे वहाँ आगे-पीछे या ऊपर-नीचे चिल्लाये ‘आँख मूँदे (मुझे) लाया, आँख मूँदे मुझे छोड़ दिया ।’ जैसे उसकी पट्टी छोड़ (कोई) कहे—‘इस दिशामे गंधार है, इस दिशामें जा । वह पडित, मेधावी एक गाँवसे दूसरे गाँवको पूछता गंधार हीको पहुँच जाये, इसी तरह यहाँ आचार्य रखनेवाला पुरुष ज्ञान प्राप्त करता है । उसको (मुक्त होनेमें) उतनी ही देर है, जबतक कि (शरीरसे) नहीं झूटता, (शरीर छूटने) पर तो (ब्रह्मको) प्राप्त होता है । सो जो . . . वह तू है श्वेतकेतु !’

‘और भी मुझे भगवान् विज्ञापित करें ।’

‘अच्छा सोम्य ! . . . जैसे सोम्य ! (मरण-यातनासे) पीड़ित पुरुषको भाई-बंधु घेरते (और प्रछते) हैं—‘पहिचानते हो मुझे, पहिचानते हो मुझे ! जब तक उसकी वाणी मनमें नहीं मिलती, मन प्राणमें, प्राण तेजमें, तेज परम देवतामें (नहीं मिलता) तबतक, पहिचानता है । किन्तु जब उसकी वाणी मनमें मिल जाती है, मन प्राणमें, प्राण तेजमें,

तेज परम देवताएँ, तब नहीं पहचानता। जी जी, वह तू है स्वयं-केतु ! ”

इस तरह आरुणि सबब्रह्म (—सांख्यिक ब्रह्म) वादी के, और भौतिक तत्त्वोंमें व्यक्ति प्रथम जानते थे।

३—याज्ञवल्क्य (६३० ई० पू०)

(१) जीवनी—याज्ञवल्क्यकी जन्मभूमि कहीं थी, इसका उल्लेख नहीं मिलता। कुछ लेखकोंने जनक वंशदेहका गुरु होनेमें उन्हें या विदेह (—तिर-हुत) का निवासी समझ लिया है, जो कि गलत है। बृहदारण्यक^१ के उद्देश्य पर गौर करनेसे यही पता लगता है, कि वह कुरु-पंचालके ब्राह्मणोंमें थे—

“जनक वंशदेहने बहुत दक्षिणावाले यज्ञको किया। उसमें कुरु-पंचाल (—पश्चिमी युक्तप्रान्त) के ब्राह्मण एकत्रित हुए थे। जनक वंशदेहके मनमें जिज्ञासा हुई—इन ब्राह्मणों (—कुरु-पंचालवालों) में कौन सबसे बड़ा शिक्षित (—अनुचानतम) है ? ”

यहाँ इन ब्राह्मणों शब्दसे कुरु-पंचालवालोंका ही अर्थ होता है। वैसे भी यदि याज्ञवल्क्य विदेहके थे, तो उनकी विद्वता जनकके लिए अज्ञात नहीं होनी चाहिए।

इस तरह ज्ञान पड़ता है, जैवलि, आरुणि, याज्ञवल्क्य तीनों दिग्गज उपनिषदके दार्शनिक कुरु पंचालके रहनेवाले थे। इसीसे बुद्ध कालमें भी कुरु-पंचाल दर्शनकी ज्ञानि समझा जाता था, जैसा कि पीछे हम बतला चुके हैं। और इस तरह ऋग्वेदके समयसे (१५०० ई० पू०) जो प्रचलता इस प्रदेशको मिली, वह बराबर याज्ञवल्क्यके समय तक मौजूद रही, यद्यपि इसी बीच कंकय (पंचाब) काशी, और विदेहमें भी ज्ञान-वर्षा होने लगी थी।

अश्वपति कंकयके पास जानेवाले ये ब्राह्मण महाशाल बड़े धनाढ्य

१. बृहदार जीवर अथर्ववेद के संस्करण 'महाराष्ट्रीय ज्ञानकोश' (पुना, १९३२) प्रस्तावना खंड १, बिभाग ३, पृ० ४४८ २. बृह० ३।१

अवस्थित थे। उनके पास सैकड़ों सचरीके रथ—घोड़ेसे सम्भरकी कीमत उस वक्त ज्यादा थी—हाथी, दासियाँ, अस्त्रियाँ थीं। प्रवर (=सुन्दर) दासियोंके लिखनेसे यही मतलब मालूम होता है, कि दासियाँ सिर्फ कमकरियाँ ही नहीं बल्कि अपने स्वामियोंकी कामतृप्तिका साधन भी थीं। याज्ञवल्क्य इसी तरह के एक ब्राह्मण महाशाल (=धनी) थे। याज्ञवल्क्यकी कोई सन्तान न थी, यह इसीसे पता लगता है, कि गृहत्यागी होते वक्त उन्होंने अपनी दोनों भार्याओं मैत्रेयी और कात्यायनीमें सम्पत्ति बाँटनेका प्रस्ताव किया—

“याज्ञवल्क्यकी दो भार्यायें थी—मैत्रेयी और कात्यायनी। उनमें मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी थी, किन्तु कात्यायनी सिर्फ स्त्रीबुद्धिवाली। तब याज्ञवल्क्यने कहा—

‘मैत्रेयी ! मैं इस स्थानसे प्रव्रज्या लेनेवाला हूँ। आ तुमसे इस कात्यायनीसे (घनके बँटवारे द्वारा) अलग कर दूँ।”

ब्रह्मवादिनी मैत्रेयी भी पतिकी भाँति घनसे विरक्त थी, इसलिए उसने उससे इत्कार करते हुए कितने ही प्रश्न किये, जिसके उत्तरमें याज्ञवल्क्यने जो उपदेश दिया था, उसका जिक्र हम आगे करनेवाले हैं।

(२) दार्शनिक-विचार—याज्ञवल्क्यके दार्शनिक विचार बृहदारण्यक में तीन प्रकरणों में आये हैं—एक जनककी यज्ञ-परिषद्में, दूसरा जनकके साथीकी तीन मुलाकातोंमें और तीसरा सवाद अपनी स्त्री मैत्रेयीके साथ।

(क) जनककी सभामें—“जनक वैदेहने बहु-दक्षिणा यज्ञका अनुष्ठान किया। वहाँ कुरु-पंचालके ब्राह्मण आये थे। जनक वैदेहको जिज्ञासा हुई—‘कौन इन ब्राह्मणोंमें सर्वश्रेष्ठ पंडित है।’ उसने हजार गायोंको रुकवाया (=एक जगह खड़ा किया)। उनमेंसे एक एककी दोनो सींगोंमें दश-दशघाव”

१. बृह० ४।५।१

२. बृह० ३।१।१

३. कार्वापणके चौथाई भागका तिक्का, जो कि बुढ़के वक्त पाँच भासेभर तबि का होता था। १० घाव=ठाई कार्वापण। एक कार्वापणका मूल्य उस वक्त आजके बारह आनेके बराबर था।

बांधे हुए थे। जनकने उनसे कहा—‘ब्राह्मण जनबानी ! जो तुममें ब्रह्मिष्ठ (=सर्वश्रेष्ठ ब्रह्मवादी) है, वह इन मायोंको हँका ले जाये।’ ब्राह्मणोंने हिम्मत नहीं की। तब याज्ञवल्क्यने अपने ही ब्रह्मचारी (=शिष्य) को कहा—‘सोमश्रवा ! हँका ले चल इन्हें।’ और उन्हें हँकावा दिया। वे ब्राह्मण क्रुद्ध हुए—कैसे (यह) हममें (अपनेको) ब्रह्मिष्ठ कहता है। जनक बँदेहका होता अश्वल वा, उसने इस (याज्ञवल्क्य) से पूछा—

‘तुम हममें ब्रह्मिष्ठ हो याज्ञवल्क्य

‘हम ब्रह्मिष्ठको नमस्कार करते हैं, हम तो गायें चाहते हैं।’

(a) अश्वल का कर्मपर प्रश्न—‘होता अश्वलने वहीसे उससे प्रश्न करना शुरू किया—...

अश्वलने अपने प्रश्न ज्यादातर यज्ञ और उसके कर्म-कलापके बारेमें किये। याज्ञवल्क्य वैदिक कर्मकाण्डके बड़े पंडित थे, यह बात-यथ ब्राह्मणके १-४ तथा १०-१४ कांडोमें उद्धृत उनकी बहुतसी याज्ञिक व्याख्याओंसे स्पष्ट है। याज्ञवल्क्यकी आधी तार्किक और आधी साम्प्रदायिक व्याख्यासे होता अश्वल चुप हो गया।

(b) आर्तभागका मृत्यु-भक्षणपर प्रश्न—फिर आरत्कारक आर्त-भागने प्रश्न करने शुरू किये—अतिग्राह (=बहुत पकड़नवाले) क्या हैं? आठ—प्राण, वाग्, जिह्वा, आँख, कान, मन, हाथ, चर्म—यह आठ ग्रह (=इन्द्रिय) हैं; जो कि क्रमशः अपान, नाम, रस, रूप, शब्द, कामना और कर्म इन आठ अतिग्राहों (=विषयों) द्वारा गंध सूँघते, नाम बोझते, रस चखते, रूप देखते, शब्द सुनते, काम = (भोग) चाहते, कर्म करते, स्पृशं जानते हैं। इन्द्रियोंके बारेमें यह उत्तर सुनकर आर्तभागने फिर पूछा—

‘याज्ञवल्क्य ! यह सब (=विषय) तो मृत्युका अन्न (भोजन) है। कान वह देवता है, जिसका अन्न मृत्यु है?’

‘आग मृत्यु है, वह पानीका भोजन है, पानीसे मृत्यु को जीता जा सकता है।’

‘याज्ञवल्क्य ! जब यह पुरुष मर जाता है, (तब) उसके प्राण (साथ) जाते हैं या नहीं?’

‘नहीं । . . यहीं रह जाते हैं। वह उमास लेता है, खर्खर करता है, फिर मरकर पड़ जाता है।’

‘याज्ञवल्क्य ! जब यह पुरुष मरता है, क्या (है जो) इसे नहीं छोड़ता ?’

‘नाम . . ।’

‘याज्ञवल्क्य ! जब मरनेपर इस पुरुषकी वाणी आग (=तत्त्व) में समा जाती है, प्राण वायुमें, आँख आदित्यमें, मन चन्द्रमामें, श्रोत्र दिशाओंमें, शरीर पृथिवीमें, आस्था आकाशमें, रोए औपधियोंमें, केश वनस्पतियोंमें, नून और वीर्य पानीमें मिल जाते हैं ; तब यह पुरुष (जीव) कहाँ होना है?’

‘हाय सा, सोम्य आर्तभाग ! हम दोनों हो हम (तत्त्व) को जान सकेंगे, ये लोग नहीं . . ।’

“तब दोनोंने उठकर मंत्रणाकी, उन्होंने जो कहा, वह कर्महीके बारे में कहा। जो प्रशंसाकी कर्मकी ही प्रशंसाकी।—‘पुण्य कर्ममें पुण्य (=भला) होता है, पापमें पाप (=बुरा) होता है।’ तब जारत्कारव आर्तभाग चप हो गया।

(c) भुङ्गु लाह्यायनिका अश्वमेध-याजियोंके लोकपर प्रश्न—
“तब भुङ्गु लाह्यायनिने पूछा—‘याज्ञवल्क्य ! हम मद्र देशमें विचरण करते थे। वहाँ पतञ्जल काप्यके घर पर गये। उसकी लड़की गधर्व-गृहीता (=देवता जिसके मिरपर आया हो) थी। उसमें मैंने पूछा—‘तू कौन है?’ उसने कहा—‘मुधन्वा अङ्गीरस।’ तब उससे लोकोका अन्त पूछते हुए मैंने कहा—‘कहाँ पारिक्षित’ (परीक्षित-बन्धी) गये?’ सो मैं तुमसे भी याज्ञवल्क्य ! पूछना हूँ, कहाँ पारिक्षित गये?’

१. छान्दोग्य (३।१।७।६)में घोर आंगीरसके शिष्य देवकीपुत्र कृष्णका जिक्र आया है, उससे और यहाँके वर्णनको मिलानेसे परीक्षित महाभारतके अर्जुनका पुत्र मालूम होता है। फिर परीक्षित-वंशियों के कहनेसे ज्ञान पड़ता है, कि सबसे याज्ञवल्क्य तक कितनी ही पीढ़ियाँ बीत चुकी थीं। “सांख्यध्यायन-वंश” में मैंने परीक्षित-पुत्र जन्मजयका समय ९०० ई० पू० निश्चित किया है।

“उस (याज्ञवल्क्य) ने कहा—... ‘बहु बर्ही गये जहाँ अश्वमेध-याजी (=करनेवाले) जाते हैं?’

‘अश्वमेधयाजी कहाँ जाते हैं?’

इसपर याज्ञवल्क्यने वायु द्वारा उस लोकमें अश्वमेधयाजियोंका जाना बतलाया, जिसपर लाह्यायनि चुप हो गया।

(d) उपस्ति चाक्रायण-सर्वास्तरात्मापर प्रश्न—उपस्ति चाक्रायण कुह-देशका एक प्रसिद्ध वेदज्ञ था। छान्दोग्य^१ में उसके बारेमें कहा गया है—

“कुह-देशमें ओले पड़े थे, उस समय उपस्ति चाक्रायण (अपनी भार्या आटिकी के साथ प्रज्ञाणक नामक शूद्रोंके ग्राममें रहता था। उसने (एक) इम्य (=शूद्र) को कुल्माष (=दाल) खाते देख, उसमें माँगा। उसने उत्तर दिया—‘यह जो मेरे सामने है उसे खाँड और नहीं है।’ ‘इमें ही मुझें दे।’ उसने दे दिया।”

इम्यने उपस्तिको जब पानी भी देना चाहा, तो उपस्तिने कहा—“यह जूठा पानी होगा।” जिसपर दूसरेने पूछा—क्या यह (कुल्माष) जूठा नहीं है? तो उसने कहा—इसे खाये बिना हम नहीं जी सकेंगे। पानी तो यथेष्ट पा सकते हैं। खाकर बाकीको स्त्रीके लिए ले गया। वह पहिले ही आहार प्राप्त कर चुकी थी। उसने उसे लेकर रख दिया। दूसरे दिन उसी जूठे कुल्माषको खाकर उपस्ति कुह-राजके यज्ञमें गया, और राजाने उसका बहुत सन्मान किया।

उपस्ति चाक्रायण अब कुह (मेरठ जिले) से चलकर विदेह (दमरगा जिले, बिहार) में आया था, जहाँ कि जनक बहुदक्षिणा यज्ञ कर रहा था। याज्ञवल्क्यको गाये हैंकवाते देख उसने पूछा^१—

‘याज्ञवल्क्य ! जो साक्षात् अपरोक्ष (=प्रत्यक्ष) ब्रह्म, जो सबके भीतरवाला (=सर्वान्तर) आत्मा है, उसके बारेमें मुझे बतलाओ।”

“यह तेरा आत्मा सर्वान्तर है।”

‘कौनसा याज्ञवल्क्य ! सर्वान्तर है?’

‘जो प्राणसे प्राणन करता (=वास लेता) है, वह तेरा सर्वान्तर आत्मा है, जो अपानसे व्यान ... उदानसे उदानन (=ऊपरको खींचनेकी क्रिया) करता है, वह तेरा सर्वान्तर आत्मा है।’

उपस्थित चाक्रायणने कहा—‘जैसे कहे—यह गाय है, यह अश्व है; इसी तरह यह (तुम्हारा) कहा हुआ, जो वही साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म, जो सर्वान्तर आत्मा है, उसके बारेमें मुझे बतलाओ।’

‘यह तेरा आत्मा सर्वान्तर है।’

‘कौनसा याज्ञवल्क्य ? सर्वान्तर है?’

‘दृष्टिके देखनेवालोंको तू नहीं देख सकता, न श्रुति (=शब्द) के सुननेवाले को सुन सकता, न मतिके मनन करनेवालेको मनन कर सकता, न विज्ञाति (=जानने) के जाननेवालोंको विज्ञानन कर सकता। यही तेरा आत्मा सर्वान्तर है, इससे भिन्न कुछ (=आर्त) है।’

“तब उपस्थित चाक्रायण चुप हो गया।”

(c) कहोल कौपीतकेयका सर्वान्तरात्मापर प्रश्न—तब कहोलने पूछा—

“याज्ञवल्क्य ! जो ही साक्षात् अपरोक्ष ब्रह्म है, जो सर्वान्तर आत्मा है, उसके बारेमें मुझे बतलाओ।’

‘यह तेरा आत्मा सर्वान्तर है।’

‘कौनसा याज्ञवल्क्य ! सर्वान्तर है?’

‘(वह) जो (कि) भूख, प्यास, थोक, मोह, जरा, मृत्युसे परे है। इसी आत्माको जानकर ब्राह्मणपुत्र-इच्छा, धन-इच्छा, लोक (=सम्मान) इच्छासे हटकर निष्काचारी (=गृहत्यागी) होते हैं। जो कि पुत्र-इच्छा है वही वित्त-इच्छा है, जो वित्त-इच्छा है, वही लोक-इच्छा है; दोनों ही

इच्छाएं हैं। इसलिए ब्राह्मणको पाण्डित्यसे विरक्त हो बाल्य (=बालकोंकी भांति भोलाभालापन) के साथ रहना चाहिए; बाल्य और पाण्डित्यसे विरक्त हो मुनि . . .। . . . मौनसे विरक्त हो, फिर ब्राह्मण (होता है)। वह ब्राह्मण कैसे होता है? जिसमें होता है उससे ऐसा ही (होता है) इससे भिन्न कुछ है।'

तब कहोल कौपीतकेय चुप हो गया।'

(f) गार्गी याज्ञवल्क्यकी (ब्रह्मलोक, अक्षर)—मंत्रेयीकी भांति गार्गी और उसके प्रश्न इस बातके सबूत हैं, कि छठी-सातवीं सदी ईसापूर्वमें स्त्रियोंको भीके बूल्हे से आगे बढ़नेका काफ़ी अवसर मिलता था; अर्थात् वह पद और दूसरी सामाजिक जकड़बन्दीयोंमें उतनी नहीं जकड़ी गई थीं। गार्गीने पूछा—

“याज्ञवल्क्य ! जो (कि) यह सब (=विश्व) पानीमें ओत-प्रोत (=घथित) है, पानी किसमें ओतप्रोत है?”

‘वायुमें, गार्गी !’

‘वायु किसमें ओतप्रोत है?’

‘अन्तरिक्ष लोकोंमें गार्गी !’ ”

आगेके इसी तरहके प्रश्नके उत्तरमें याज्ञवल्क्यने गन्धर्वलोक, जादित्यलोक, चन्द्रलोक,^१ नक्षत्रलोक, देवलोक, इन्द्रलोक, प्रजापतिलोक, ब्रह्मलोक—में पहिलोंका पिछलोंमें ओतप्रोत होना अस्तलाया। —ब्रह्मलोकमें सारे ही ओतप्रोत हैं; इसपर गार्गी ने पूछा—

‘ब्रह्मलोक किसमें ओतप्रोत है?’

“उस याज्ञवल्क्यने कहा—‘मत प्रश्नकी सीमाके पार जा, मत तेरा शिर गिरे। प्रश्नकी सीमा न पारकी जानेवाली देवताके बारेमें तू अतिप्रश्न कर रही है। गार्गी ! मत अति-प्रश्न कर।’

१. बृह० ३।६।१

२. आदित्यलोकसे भी अन्धलोकको परे और ब्रह्म अतलामा अतलता है, कि ब्रह्मज्ञानीके लिए विज्ञानके क-सके ज्ञान होनेकी कोई बात अचरित नहीं।

“तब गार्गी वाचकनवी चुप हो गई।”

इसके बाद उद्दालक आरुणिका प्रश्न है। जो कि प्रश्नकर्त्ता आरुणिके लिए असंगत मालूम होता है। सदियों तक ये सारे ग्रन्थ कंठस्थ करके लाये गये थे, इसलिए एकाध जगह ऐसी भूल संभव है। पालि बीजनिकायके महापरिनिब्बानसुत्तमें भी कंठस्थ प्रश्नके कारण ऐसी गलती हुई है, इसका उल्लेख हमने वहाँ किया है। गार्गीके प्रश्न के उत्तरांशको भी देख कर हम आगे याज्ञवल्क्यके विचारोंके जाननेकेलिए किसी विस्मृत प्रश्नकर्त्ताके प्रश्नोत्तरको (जोकि यहाँ आरुणिके नामसे मिल रहा है) देंगे।—

“तब वाचकनवीने पूछा—

‘ब्राह्मण भगवाने! अच्छा तो मैं इन (याज्ञवल्क्य) से दो प्रश्न पूछती हूँ, यदि उन्हें यह, बतला देंगे, तो तुमसे कोई भी इन्हें ब्रह्मवादमें न जीतेगा।’

(याज्ञवल्क्य—) ‘पूछ गार्गी!’

“उमने कहा—‘याज्ञवल्क्य! जैसे काशी या विदेह देशका कोई उप-पुत्र (=सिपाही) उत्तरी प्रत्यचाको धनुषपर लगा शत्रुको बँधनेवाले बाण-फलवाले दो (तीरो) को हाथमे ले उपस्थित हो; इसी तरह मैं तुम्हारे पास दो प्रश्नोंके साथ उपस्थित हुई हूँ। उन्हें मुझे बतलाओ।’

‘पूछ गार्गी!’

“उमने कहा—‘याज्ञवल्क्य! जो ये द्यौ (=नक्षत्र) लोक से ऊपर, जो पृथिवीसे नीचे, जो द्यौ और पृथिवीके बीचमें है, जो अतीत, वर्तमान और भविष्य कहा जाता है; किसमें यह ओतप्रोत है?’

‘वह आकाशमे ओतप्रोत है।’

“उस (गार्गी) ने कहा—‘नमस्ते याज्ञवल्क्य! जो कि तुमने यह मुझे बतलाया। (अब) दूसरा (प्रश्न) लो।’

‘पूछ-गार्गी !’

‘आकाश किसमे ओतप्रोत है ?’

‘गार्गी ! इसे ही ब्राह्मण अक्षर (=अ-विनाशी) कहते हैं; (जो कि) न स्थूल, न अणु, न ह्रस्व, न दीर्घ, न लाल, न स्नेह, (=चिकना या आर्द्र) न छाया, न तम, न वायु, न आकाश, न सग, न रस, न गंध, न नेत्र-श्रोत्र-वाणी-मन द्वारा ग्राह्य, न तेज (=अग्नि) वाला, न प्राण, न मुख, न मात्रा (=गर्भाण) वाला, न आन्तरिक, न बाह्य है। न वह किसीको खाता है, न उसको कोई खाता है। गार्गी ! इसी अक्षरके शासनमे सूर्य-चन्द्र धारे हुए स्थित हैं, इसी अक्षरके शासनमे धी और पृथिवी . . . मुहूर्त रात-दिन, अर्ध-मास, मास, ऋतु-संवत्सर . . . धारे हुए स्थित है। इसी अक्षरके शासनमे श्वेत पहाड़ों (=हिमालय) से पूर्ववाली नदियाँ या पश्चिम वाली दूसरी नदियाँ उस उस दिशामें बहती हैं, इसी अक्षरके शासनमे (हो) गार्गी ! दानाओंकी मनुष्य, यजमानकी देव प्रणमा करते हैं। गार्गी ! जो इस अक्षरको बिना जाने इस लोकमे हवन करे, यज्ञ करे, बहुत हजार वर्ष तप तपे उसका यह (पब करना) अन्तवाला ही है। गार्गी ! जो इस अक्षरको बिना जाने इस लोकसे प्रयाण करता है वह अभागा (=कृपण) है, और जो गार्गी ! इस अक्षरको जानकर इस लोकसे प्रयाण करता है, वह ब्राह्मण है। वह यह अक्षर गार्गी ! न-देखा देखनेवाला, न-सुना सुननेवाला, न-मनन-किया मनन करनेवाला, न विज्ञात विज्ञान करनेवाला है। इससे दूसरा श्रोता . . . मन्ता . . . विज्ञाता नहीं है। गार्गी ! इसी अक्षरमे आकाश ओतप्रोत है।’

“तब वाचकनवी चुप हो गई।”

गार्गीके दो भागोंमें बँटे संवादमे ‘किसमे यह विषय ओतप्रोत है’ इसी प्रश्नका उत्तर है; इससे भी हमारा सन्देह दूर होता है, कि श्रुतिमे स्मरण करनेवालोंकी गलतीसे यहाँ आरुणि—जो कि याज्ञवल्क्यके गुरु थे—के नामसे नया प्रश्न डालनेकी गड़बड़ी हुई है।

(g) विदग्ध शाकल्यका वेदों की प्रतिष्ठापर प्रश्न—अन्तिम

प्रश्नकर्ता' विदग्ध शाकल्य था। उसका संवाद वैदिक देवताओंके संबंधमें 'दूरकी कौड़ी' लानेकी तरहका है—

“... कितने देव हैं ?”

‘तैंतीस ।’

‘हां, कितने देव हैं ?’

‘छे ।’ . . . ‘तीन ।’ . . . ‘दो ।’ . . . ‘अघा ।’

‘कौनसे तैंतीस ?’

‘आठ वसु, ग्यारह रुद्र, बारह आदित्य, (सब मिलकर) एकतीस, और इन्द्र तथा प्रजापति—तैंतीस ।’

फिर इन वैदिक देवताओंके बारेमें दार्शनिक अटकलबाजी की गई है। फिर अन्तमें शाकल्यने पूछा—

‘किसमें तुम और आत्मा प्रतिष्ठित (=स्थित) हो ?’

‘प्राणमें ।’

‘किसमें प्राण प्रतिष्ठित है ?’

‘अपानमें ।’ . . . ‘व्यानमें ।’ . . . ‘उदानमें ।’

‘किसमें उदान प्रतिष्ठित है ?’

‘समान में । वह यह (=समान आत्मा) अ-गृह्य=नहीं ग्रहण किया जा सकता, अ-शीर्य=नहीं शीर्य हो सकता, अ-संग=नहीं लिप्त हो सकता तुमसे मैं उस औपनिषद् (=उपनिषद् प्रतिपादित, अथवा रहस्यमय) पुरुषके बारेमें पूछता हूँ, उसे यदि नहीं कहेगा तो तेरा शिर गिर जायेगा ।’ “शाकल्यने उसे नहीं समझा, (और) उसका शिर गिर गया । (मरासा) समझ दूसरे हटानेवाले उसकी हड्डियोंको ले गये ।”

ब्रह्मके सवादमें शाकल्यका इस तरह सोचनाय अन्त हो जानेपर याज्ञ-वल्क्यने कहा—

‘ब्राह्मण भगवानो ! आपमेंसे जिसकी इच्छा हो, मुझसे प्रश्न करे,

या सभी मुझसे प्रश्न करें। आपमेंसे जो चाहें उससे मैं प्रश्न कहूँ या आपमें सबसे मैं प्रश्न कहूँ।”

“उन ब्राह्मणोंकी हिम्मत नहीं हुई।”

(h) अज्ञात प्रश्नकर्त्ताका अन्तर्यामीपर प्रश्न—आरुणिके नामसे किये गये प्रश्नके कर्त्ताका असली नाम हमारे लिए चाहे अज्ञात हो, किन्तु याज्ञवल्क्यके दर्शनके जानने के लिये उन महत्वपूर्ण है, इसलिए उसका भी संक्षेप देना जरूरी है—

“उसे मैं जानता हूँ, याज्ञवल्क्य ! यदि उस सूत्र और अन्तर्यामीको बिना जाने ब्राह्मणोंकी गायोंको हँकायेगा तो तेरा शिर गिर जायगा।”

‘मैं जानता हूँ गौतम ! उस सूत्र (=घाते) को उस अन्तर्यामीको।

‘मैं जानना हूँ, (कहता है, तो) जैसे तू जानता है, वैसे बोल...।’

“उस (=याज्ञवल्क्य) ने कहा—‘वायु हे गौतम ! वह सूत्र-वायु है। सूत्रसे गौतम ! यह लोक, परलोक और सारे भूत गुप्ते हुए हैं। इसीलिए, गौतम ! मरे पुरुषके लिए कहते हैं—वायुसे इसके अंग छूट गये।...।’

‘यह ऐसा है है याज्ञवल्क्य ! अन्तर्यामीके बारेमें कहो।’

‘जो पृथिवीमें रहते पृथिवीसे भिन्न हैं, जिसे पृथिवी नहीं जानती, जिसका पृथिवी शरीर है, जो पृथिवीको अन्दरसे नियमन करता (=अन्तर्यामी) है, यही तेरा आत्मा अन्तर्यामी अमृत है।’

‘जो पानीमें . . . आगमें . . . अन्तरिक्षमें . . . वायुमें . . . घीमें आदित्य में . . . दिशाओं में . . . चन्द्र-तारों में . . . आकाश में . . . तम (=अन्धकार) में . . . तेजमें . . . सारे भूतोंमें . . . प्राणमें . . . वाणीमें नेत्रमें . . . श्रोत्रमें . . . मन में . . . चर्म (=त्वग्-इन्द्रिय) में . . . विज्ञान (=जीव) में . . . (और) जो वीर्य (=रेतस्) में रहते वीर्यसे भिन्न हैं, जिसे वीर्य नहीं जानता, जिसका वीर्य शरीर है, जो वीर्यको अन्दरसे नियमन

करता (=अन्तर्यामी) है, यही तेरा आत्मा अन्तर्यामी अमृत (=अविनाशी) है। वह अ-देखा देखनेवाला अ-विज्ञात विज्ञान करनेवाला है। इससे दूसरा श्रोता . . . मन्ता विज्ञाता नहीं है। यही तेरा आत्मा अन्तर्यामी अमृत है। इससे अन्य (सभी) तुच्छ हैं।”

(ख) जनकको उपदेश—सभाके बाद भी याज्ञवल्क्य और दर्शन-प्रेमी जनक (=राजा) विदेहका समागम होता रहा। इस समागममें जो दार्शनिक वार्तालाप हुए थे, उसको बृहदारण्यकके चौथे अध्यायमें सुरक्षित रखा गया है।—

“जनक वंदेह बैठा हुआ था, उसी समय याज्ञवल्क्य आ गये। उनसे (जनकने) पूछा—

‘कैसे आये, पशुओंकी इच्छामें या (किसी) सूक्ष्म वान (अण्वन्त) के लिए?’

‘दोनो हीके लिए सम्राट्’ जो कुछ किसीने तुझे बताया हो, उसे सुनना चाहता हूँ।’

‘मुझसे जित्वा शैलनिने कहा था—वाणी ब्रह्म है।’

‘जैसे माता-पिता आचार्यनात्मा (-शिक्षित पुरुष) बोले, उम्मा तरह शैलनिने यह कहा—वाणी ब्रह्म है। क्या उसने तुझे उसका आयतन (-स्थान) प्रतिष्ठा बतलाई?’

‘नहीं बतलाई।’

‘वह एकपाद (एक पैरवाला) है सम्राट्!’

‘तो (उमें) मुझ बतलाओ याज्ञवल्क्य!’

‘वाणी आयतन है, आकाश प्रतिष्ठा है, प्रज्ञा (मान) करके इसकी उपासना करे।’

‘प्रज्ञा क्या है याज्ञवल्क्य!’

‘वाणी ही सम्राट्’ वाणीसे ही सम्राट्! बन्धु (-ब्रह्मा) जाना

१. तुलना करो “बीघ-निकाय” (हिन्दी-अनुवाद, माधवगुप्ती)

जाता है; ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद, अथर्वगिरस, इतिहास, पुराण, विद्या, उपनिषद् श्लोक, सूत्र, व्याख्यान, अनुव्याख्यान, आहुति, स्नान-पान, यह लोक, परलोक, सारे भूत वाणीसे ही जाने जाते हैं। सम्राट्! वाणी परमब्रह्म है। जो ऐसे जानते हुए इसकी उपासना करता है, उसको वाणी नहीं त्यागती, सारे भूत उसे (भोग) प्रदान करते हैं, (वह) देव बन देवोंमें जाता है।

“जनक बँदेहने कहा—‘(तुम्हें) हजार हाथी-साँड देता हूँ।’

“याज्ञवल्क्यने कहा—‘पिता मेरे मानते थे, कि बिना अनुशासन (=उपदेश) के (दान) नहीं लेना चाहिए। जो कुछ किसीने तुम्हें बतलाया हो, उसीको मैं मनुना चाहता हूँ।’

‘मुझसे उबड़ू शौल्वायनने कहा था—प्राण ही ब्रह्म है।’

‘जैसे माना-पिता आचार्यवाला बोले, उसी तरह शौल्वायनने कहा—प्राण ही ब्रह्म है। क्या उसने....प्रतिष्ठा बतलाई?’

‘....नहीं बतलाई।’....

‘हजार हाथी-साँड देता हूँ।’

(जनक—) ‘मुझसे बर्कू बाष्पुने कहा—नेत्र ही ब्रह्म है।’....

‘मुझसे गर्गभीषिपति भारद्वाजने कहा—श्रोत्रही ब्रह्म है।’....

‘मुझसे सत्यकाम आशालने कहा—मन ही ब्रह्म है।’

‘मुझसे बिहग्य आकश्यने कहा—हृदय ही ब्रह्म है।’....

(जनक—) ‘हजार हाथी-साँड देता हूँ।’

“याज्ञवल्क्यने कहा—पिता मेरे मानते थे कि बिना अनुशासनके दान नहीं लेना चाहिए।’

और दूसरी बार जानेपर ‘जनक बँदेहने दाढ़ीपर (हाथ) फेरते हुए कहा—‘नमस्ते ही याज्ञवल्क्य! मुझे अनुशासन (=उपदेश) करो।’

“उस (=याज्ञवल्क्य) ने कहा—‘जैसे सम्राट्! बड़े रास्तेपर

जानेवाला (यात्री) रथ या नाव पकड़ता है, इसी तरह इन उपनिषदों (=तत्त्वोपदेशों) से तेरे आत्माका समाधान हो गया है। इस तरह बृन्दा-रक (=देव), आद्य (=वनी) वेद-पढ़ा, उपनिषत्-सुना तू यहाँसे छूटकर कहाँ जायेगा ?

‘भगवन् ! मैं . . . नहीं जानता कि कहाँ जाऊँगा ।’

‘अच्छा तो जहाँ तू जायेगा उसे मैं तुझे बतलाता हूँ ।’

‘कहे भगवन् ! ’ ”

इसपर याज्ञवल्क्यने आँखों और हृदयसे हजार होकर ऊपरको जाने वाली केश-जैसी सूक्ष्म हिता नामक नाडियोंका जिक्र करते प्राणको चारों ओर व्यापक बनलाया और कहा —

‘वह यह ‘नेति नेति’ (-इतना ही नहीं) आत्मा है, (जो) अगृह्य= नहीं ग्रहण किया जा सकता अ-सग नहीं लिप्त हो सकता । . . . जनक ! (अब) तू अभयको प्राप्त हो गया ।’

“जनक वेदेहने कहा—‘अभय तुम्हें प्राप्त हो, याज्ञवल्क्य ! जो कि हमें तुम अभयका ज्ञान करा रहे हो । नमस्ते हो, यह विदेह (=देश) यह मैं (तुम्हारा) हूँ ॥२॥”

(a) आत्मा, ब्रह्म और तुष्टि—“जनक वेदेहके पास याज्ञवल्क्य गए । जब तक वेदेह और याज्ञवल्क्य अग्निज्ञोक्तमें एकत्रित हुए, (तब) याज्ञवल्क्यने जनकको बर दिया । उसने इच्छानुसार प्रश्नका बर माँगा, उसने उसे दिया । सम्राट्ने ही पहिले पूछा —

‘याज्ञवल्क्य ! किस ज्योतिवाला यह पुरुष है ?’

‘आदित्य-ज्योतिवाला सम्राट् । आदित्य-ज्योतिसे ही वह . . . कर्म करता है . . . ।’

‘हाँ, ऐसा ही है याज्ञवल्क्य ! आदित्यके डूबनेपर . . . किस ज्योतिवाला . . . ?’

‘चन्द्र-ज्योतिवाला ’ ‘अग्नि-ज्योतिवाला ’
‘वायु ’

‘आत्म-ज्योतिर्वासा सन्नाद ! आत्मा (रूपी) ज्योतिसे ही वह . . . करन करता है . . . ।’

‘कौनसा है आत्मा ?’

‘जो यह प्राणोंमें विज्ञानमय, हृदयमें आन्तरिक ज्योति (=प्रकाश) पुरुष है, वह सत्त्व हो दोनों लोकोंमें संचार करता है. . . वह स्वप्न (देखनेवाला) ही इस लोकके मृत्युके रूपों को अतिक्रमण करता है। वह पुरुष पैदा हो, शरीरमें प्राण हो पापसे क्लिप्त होता है, उत्क्रान्ति करते मरते वक्त पापको त्यागता है। इस पुरुषके दो ही स्थान होते हैं—यह और परलोक स्थान, तीसरा सन्धिवाला स्वप्नस्थान है। उस सन्धिस्थानमें रहते (वह) इन दोनों स्थानोंको देखता है—इस और परलोक स्थानको। . . . पाप और आनन्द दोनोंको देखता है। वह जब सोता है, इस लोककी सारी ही भाषाको ले . . . स्वयं निर्माण कर, अपनी प्रभा अपनी ज्योतिके साथ प्रसुप्त होता है, वहाँ यह पुरुष स्वयंज्योति होता है। न वहाँ (स्वप्नमें) रथ होते न घोड़े (=रथ-योग) न रास्ते; किन्तु (वह) गयो, रथयोगी, रास्तोको मूजता है. . . आनन्दो को मूजता है। न वहाँ घर, पुष्करिणियाँ, नदियाँ होती, किन्तु . . . (इन्हें) वह मूजता है। . . . जिन्हे जागृत (-अवस्थामें) देखता है, उन्हें स्वप्नमें भी (देखता है); इस तरह वहाँ यह पुरुष स्वयंज्योति होता है।’

‘तो मैं भगवान्‌को (और) हजार देता हूँ, इसके आगे (भी) विमोक्षण बारोंमें बतलावें।’ . . .

“जैसे कि बड़ी मछनी (नदीके) दोनों किनारोंमें संचार करती है . . . , इसी तरह यह पुरुष स्वप्न और बुद्ध (=जागृत) दोनों छोरोंमें संचार करता है। जैसे आकाशमें बाद या गरुड़ उड़ते (उड़ते) घुमकर पक्षोंको इकट्ठाकर गोंसलेका ही (आश्रय) पकड़ता है, इसी तरह यह पुरुष उस अन्त (=छोर) की ओर धावन करता है, जहाँ मोया हुआ न किसी काम (=भोग) की कामना करता है, न किसी स्वप्नको देखता है। उसकी वह केश-जैसी (सूखन) हथारों फूट-निकली नील-पिगल-हरित-

लोहित (रक्त) से पूर्ण हिता नामक नाडियाँ हैं . . . जिनमें . . . गड़हे में (गिरने) जैसा गिरता है जहाँ देवकी भाँति राजाकी भाँति—मैं ही यह सब कुछ हूँ, (मैं ही) सब हूँ—यह मानना है; वह इसका परम लोक है। . . . सो जैसे प्रिय स्त्रीमें आलिंगित हो (पुरुष) न बाहरके बारेमें कुछ जानता, न भीतरके बारेमें; ऐसे ही यह पुरुष ब्रह्म-आत्मा (= ब्रह्म) में आलिंगित हो न बाहरके बारे में कुछ जानता, न भीतरके बारेमें। वह-इसका रूप . . . है। यहाँ पिता अ-पिता हो जाता है, माता अ-माता, लोक अ-लोक, देव अ-देव, वेद अ-वेद हो जाते हैं। यहाँ चोर अ-चोर, गर्भघाती अ-गर्भघाती, चङ्गल अ-चङ्गल, पोल्कम (= म्लेच्छ), अ-पोल्कस, श्रमण अ-श्रमण, तापस अ-तापस, पुण्यमें रहित, पापसे रहित होता है। उस समय वह हृदयके सारे शोकोमें पार हो चुका होता है। यदि वहाँ उसे नहीं देखता, तो देखने हुए ही उसे नहीं देखता, अविनाशी होनेसे द्रष्टा (= आत्मा) की दृष्टिका लोप नहीं होता। उससे विभक्त (= भिन्न) दूसरा नहीं है, जिसे कि वह देखता। . . . जहाँ दूसरा जैसा हो, वहाँ दूसरा दूसरेको देख, दूसरा दूसरेको नष्ट . . . चले . . . बोले . . . मुने . . . मयुक्त हो . . . छुये . . . विजानन करे। द्रष्टा एक अद्वैत होता है, यह है ब्रह्मलोक समाप्त।"

(b) ब्रह्मलोक-आनन्द—ब्रह्मलोकमें कितना आनन्द है, इसको समझाते हुए याज्ञवल्क्यने कहा—

"मनुष्योंमें जो मनुष्य सवृद्ध, दूसरोंका अधिपति न (होते भी) सब मानुष भोगोंमें सम्पन्न होता है, उसको यह (आनन्द) मनुष्योंका परमानन्द है। १०० मनुष्योंके जो आनन्द है, वह एक पितरोंका . . . आनन्द . . .", आगे—

१०० पितर	आनन्द	= १ गन्धर्व-लोक आनन्द
१०० गन्धर्वलोक	"	= १ कमन्देव आनन्द
१०० कमन्देव	"	= १ आजानदेव आनन्द
१०० आजानदेव	"	= १ प्रजापति-लोक आनन्द
१०० प्रजापति-लोक	"	= १ ब्रह्म-लोक आनन्द

फिर उपसंहार करते—

“यही परम-आनन्द ही ब्रह्मलोक है, सद्माट् !”

‘तो मैं भगवान्‌को सहज देता हूँ। इसमें आने (भी) विमोक्षकेलिए ही ब्रह्मलोक।’

“यहाँ याज्ञवल्क्यको भय होने लगा— राजा मेधावी है, इन सब (की बात करने) से मुझे रोक दिया।’ (पुनः) वही यह (आत्मा) इस स्वप्नके भीतर रमण, विचरण कर पुण्य और पापको देखकर फिर नियमानुसार जागृत अवस्थाको बौधता है। . . . जैसे राजाको आते देख उग्र-प्रत्येनस् (—सैनिक), सूत (—सारथी) ग्रामणी (—गाँवके मुखिया) अन्न-पान-निबान् प्रदान करते हैं—‘यह आ रहा है’, ‘यह आता है’, इसी तरह इस तरहके जानीकेलिए सारे भूत (—प्राणी) प्रदान करते हैं—यह ब्रह्म आ रहा है—यह आता है। . . .”

(घ) मैत्रेयीको उपदेश—याज्ञवल्क्यकी दो स्त्रियाँ थीं—मैत्रेयी और काम्पायनी। याज्ञवल्क्यने घर छोड़ते वक्त जब सम्पत्तिके बँटवारेका प्रस्ताव किया, तो मैत्रेयीने अपने पतिसे कहा—

“भगवन् ! यदि वित्तमे पूर्ण यह सारी पृथिवी मेरी हो जाय, तो क्या उसमे मैं अमृत होऊँगी अथवा नहीं ?”

‘नहीं, जैसे सम्पत्तिबालोंका जीवन होता है, वैसे ही तेरा जीवन होगा, अमृतत्व (=मुक्तपद) की तो आशा नहीं है।’

उस (=मैत्रेयी) ने कहा—‘जिससे मैं अमृत नहीं हो सकती, उसे (ले) क्या करूँगी। जो भगवान् जानते हैं, वही मुझसे कहें।’

“याज्ञवल्क्यने कहा—‘हमारी प्रिया हो आपने सबसे प्रिय (वस्तु) माँगी, अच्छा तो आपकी यह बातलाता हूँ। मेरे बचनको ध्यानमें करो।’ और उसने कहा—‘अरे ! पतिकी कामनाकेलिए पनि प्रिय नहीं होता, अपनी कामना (=बोध) केलिए पति प्रिय होता है। अरे ! भार्याकी कामनाके लिए भार्या प्रिय नहीं होती, अपनी कामनाके लिए भार्या प्रिय होती है।

पुत्र . . . वित्त . . . पशु . . . ब्रह्म . . . क्षत्र . . . लोक . . .

देव . . . वेद . . . भूत . . . सर्वकी कामनाकेलिए सर्व (=सब वस्तुएँ)
 प्रिय नहीं होता, अपनी कामनाकेलिए सर्व प्रिय होता है ! अरे ! आत्मा
 (=आप) ही द्रष्टव्य, श्रोतव्य, मन्तव्य, निदिध्यास (=ध्यान) करने
 योग्य है। मैत्रेयी ! आत्माके दृष्ट, श्रुत, मत, विज्ञात ही जानेपर यह
 सब (=विश्व) विदित हो जाता है। ब्रह्मा उसे हटा देता है, जो
 आत्मासे अलग ब्रह्माको जानना है क्षत्र . . . लोक . . . देव . . . वेद
 भूत (=प्राणी) . . . सर्व . . . । यह जो आत्मा है वही ब्रह्मा,
 क्षत्र . . . लोक . . . देव . . . वेद . . . भूत . . . सर्व है। . . . जैसे
 सभी जलोका समुद्र एकायन (=एकघर) है, ऐसे ही सभी स्पर्शोंका त्वक्
 . . . गंधोंकी नासिका रसोंकी जिह्वा . . . रूपोंका नेत्र . . .
 शब्दोंका श्रोत्र, सकल्पोंका मन . . . विद्याओंका हृदय . . . कर्मोंका
 हाथ आनन्दोंका उपस्थ (=जनन-इन्द्रिय) . . . विसर्गों (=त्यागों)
 की गुदा मार्गोंके पैंर सभी बेंदोंकी वाणी एकायन है। सो जैसे
 मेघा (=नमक) पूर्ण होता है बाहर भीतर (कहीं) बिना छोड़े सारा
 (लवण-)रसपूर्ण ही है, इसी तरह अरे ! मैं आत्मा बाहर भीतर (कहीं)
 न छोड़े प्रज्ञानपूर्ण (=प्रज्ञानघन) ही हूँ। इन (शरीरके) भूतोंसे उठ-
 कर उनके बाद ही विनष्ट हो जाना है, अरे ! मरकर (प्रेत्य) सजा नहीं
 है (यह मैं) कहता हूँ ।

मैत्रेयीने कहा—‘यही मुझे भगवान्ने मोहमे डाल दिया, मैं
 इसे नहीं समझ सकी।

‘‘उस (=याज्ञवल्क्य) ने कहा—‘अरे ! मैं मोह (की बात) नहीं
 कहता। अविनाशी है अरे ! यह आत्मा, उच्छिन्न न होनेवाला है। जहाँ
 बैठ हो वहाँ (उपमेत) एक दूसरेकी देखता . . . सूषता . . . चक्षता . . .
 बोलता सुनता . . . मनन करता . . . छूता . . . विजामन करता
 है; जहाँ कि सब उसका आत्मा ही है, वहाँ किससे किसको देखे . . .
 विजानन करे। सो यह ‘नेति नेति’ आत्मा अगृह्य=नहीं ग्रहण किया जा
 सकता • अ-संग=नहीं लिप्त हो सकता है। . . . मैत्रेयी ! यह

(जो स्वयं) सबका मित्राता (=जाननहार) है, उसे किससे जाना जाये, यह मैंनेही' तुझे अनुशासना कह दी गई। अरे! इतना ही अमृतत्व है।' यह कह याज्ञवल्क्य चल दिये।"

याज्ञवल्क्यके इन उपदेशोंसे पता लगता है, कि यद्यपि अभी भी जगत्के प्रत्याख्यानका सवाल नहीं उठा था, और न पीछेके बोधाचार्यों और शंकरानुयायियोंकी भाँति "ब्रह्म सत्यं जगन् मिथ्या" तक बात पहुँची थी, तो भी मुष्पति और मुक्तिमें याज्ञवल्क्य ब्रह्मसे अतिरिक्त किसी और तत्त्वका भान होना है, इसे स्वीकार नहीं करते थे। ज्ञानदांकी सीमा ब्रह्म या ब्रह्मलोक है—यह सिद्ध अभावात्मक गुणोका ही धनी नहीं है। ब्रह्म सबके भीतर है और सबको अन्दरसे निबमन करता (=अन्तर्गामी) है। यद्यपि अन्तमें याज्ञवल्क्यन घर-बार छोड़ा, किन्तु सन्तानरहित एक बूढ़के तौर पर। घर छोड़ते वकन उनका ब्रह्मज्ञान (=दर्शन) पहिलेसे ग्याया बढ गया था, इसको मभावना नहीं है। पहिले जीवनमें धन और कीर्ति दोनोंका उन्होंने खब समझ किया यह हम देख चुके हैं। याज्ञवल्क्यके समयमें कर्म-काण्डपर जबर्दस्त मदेह होने लगा था, यज्ञमें लाखों वर्ष करनेवाले क्षत्रियोंके मनमें पुण्येतिहासकी आमदनीके सबष में क्षतरनाक विचार पैदा हो रहे थे। साथ ही गृहत्यागी श्रमण और तापस साधारण लोकोको अपनी तरफ खींच रहे थे। ऐसी अवस्थामें याज्ञवल्क्य और उनके गुरु आश्विकी दार्शनिक विचारधाराने ब्राह्मणोंके मतत्वको बचानेमें बहुत काम किया। (१) पुराने ब्राह्मण इन बातोंपर डटे हुए थे—यज्ञसे लौकिक पारलौकिक सारे सुख प्राप्ति होते हैं। (२) ब्राह्मण-विरोधी-विचार-धारा कहती थी—यज्ञ, कर्मकांड फजूल हैं, इन्हें लोकमें कितनी ही बार असफल होते देखा गया है, ब्राह्मण अपनी दक्षिणाके लोभसे परलोकका प्रलोभन बने हैं। (३) इसपर आश्वि याज्ञवल्क्य का कहना था—ज्ञानके बिना कर्म बहुत कम फल देती है। ज्ञान सर्वोच्च साधन है, उससे हम उस अजर ब्रह्मके पास जाते हैं, जिसका ज्ञानंद सभी ज्ञानधोंकी चरम सीमा है। इस ब्रह्मलोक-को हम नहीं देखते, किन्तु वह है, उसकी हल्कीसी झलकी हमें नाक निहा

(सृष्टि) में मिलती है जहाँ—

“जब सो गये हो गये बराबर।

कब शाही-नदामें फर्क पाया ॥”

इन्द्रिय-जगोचर इस ब्रह्मलोकके म्यालको मजबूत कर देनेपर यज्ञ-फल भोगनेवालेकेलिए देवलोककी मनाको मनवानेका भी काम चल जाता है। सर्व-श्रष्ट ब्रह्मजानी याज्ञवल्क्य यज्ञके वेद (यजुर्वेद) के मुख्य आधार तथा यजुर्वेदके कर्मकाण्डीय ब्राह्मण—अथर्व ब्राह्मण—के महान् कर्त्ता है। यज्ञरूपी अदृढ प्लवोको उन्होंने सबसे अधिक दृढता प्रदान की। उपनिषदके इन ऋषियोंने अपने सारे ब्रह्मज्ञानके साथ पुनर्जन्म, परलोककी बात छोड़ी नहीं। सामाजिक दृष्टिमें देखनेपर पुरोहित वर्गके आर्थिक स्वार्थपर जो एक भारी सकट आया था, उसे यज्ञोकी प्रथाको पूर्ववत् प्रधान स्थान दिलाकर तो नहीं, बल्कि स्वयं गुरु बनने तथा श्रद्धा-दक्षिणा पानेका पहिलेसे भी मजबूत दूसरा रास्ता—ब्रह्मज्ञान-प्रचार—निकालकर हटा दिया। अब जहाँ ब्राह्मण पुरोहित बन पुराने यज्ञमें श्रद्धा रखनेवालेकी सन्तुष्टि कर्मकांड द्वारा कर सकते थे, वहाँ ब्राह्मण जानी बुद्धिवादीयोंको ब्रह्मज्ञानमें भी सन्तुष्ट कर सकते थे।’

४—सत्यकाम जाबाल (६५० ई० पू०)

सत्यकाम जाबालका वर्शन जंमा ह्म छान्दोग्यमें पाते हैं और उसके प्रकट करनेका जो स्थूलसा दग है, उसमें वह समय याज्ञवल्क्यसे पहलेंवाली पीढ़ीका मालूम होता है। याज्ञवल्क्यके यज्ञमान जनक बंद्देह^१ ने सत्यकामसे अपने वार्त्तापका जिक्र किया है, उस याज्ञवल्क्यके समयमें उसका होना सिद्ध होता है। अपने गुरु हाग्निद्रुमत गौतमके अनिरिक्त गोधुनि वैषाघ्र-पद्य^२ का नाम सत्यकामके साथ आता है, वैषाघ्रपद्य उसके शिष्योंमें था।

१ इस कालकी सामाजिक व्यवस्थाके लिए देखो मेरी “बोलाने गंगा” में “प्रवाहण जंबलि”, पृष्ठ ११८-३४ २. बृह० ४।१।६ ३. छां० ५।२।३

(१) जीवनी—सत्यकाम जाबालके जीवनके बारेमें उपनिषद्से हमें इतना ही मालूम होता है—

“सत्यकाम जाबालने (अपनी) माँ जबालासे पूछा—‘मैं ब्रह्मचर्य-वास करना चाहता हूँ. . . . मेरा गोत्र क्या है?’

‘वहुतोंके साथ मंचरण-परिचारण करनी जवानीमें मैंने तुझे पाया। इसलिए मैं नहीं जानती कि तेरा क्या गोत्र है। जबाला तो नाम मेरा है, सत्यकाम तेरा नाम, इसलिए सत्यकाम जाबाल ही तू कहना।’

‘तब वह हारिद्रुमत गौतमके पास जाकर बोला—‘भगवानके पास ब्रह्मचर्यवास करना चाहता हूँ, भगवान्‌का शिष्यता मुझे मिले।’

‘उममें पूछा—‘क्या है सोम्य ! तेरा गोत्र?’

‘उमने कहा—‘मैं यह नहीं जानता भो: !’ ममि पूछा, उसने मुझसे कहा—वहुतोंके साथ संचरण परिचारण करती जवानीमें मैंने तुझे पाया। . . . सत्यकाम जाबाल ही तू कहना। सो मैं सत्यकाम जाबाल हूँ भो: !’

‘उमने (- गौतमने) कहा—‘अ-ब्राह्मण ऐसे (माफ-माफ) नहीं कह सकता। सोम्य ! समिधा ला, तैरा उपनयन (- शिष्य बनाना) करूँगा, तू सत्यमें नहीं हटा।’

(२) अध्ययन—“ . . . उपनयनके बाद दूधली-पनली चार सौ गीओंको हवाने कर (हारिद्रुमत गौतमने) कहा—‘सोम्य ! इनके पीछे जा।’

‘हजार हुए बिना नहीं लौटना।’ उमने किनारे ही खपें (- बर्षण) प्रवास किये, जब कि वह हजार हो गई, तब ऋषभ (- साँझने) उमके पास जाकर (बात) सुनाई—‘हम हजार हो गए, हमें आचार्य-कुलमें ले चलो। और मैं ब्रह्मका एक पाद तुझ बनलाना हूँ।’

‘बतलाये मुझे अगवन् !’

‘पूर्व दिशा एक कला, पच्छिम दिशा एक कला, दक्षिण दिशा एक कला, उत्तर दिशा एक कला—यह सोम्य ! ब्रह्मका प्रकाशवान् नामक चार

कलावाला पाद है। (अगला) पाद अग्नि तुझे बतलायेगा।'।

“दूसरे दिन उसने गायोंको हाँका। जब संध्या आई, तो आग की जगा गायोंको घेर, समिधाको रखकर आगके सामने बैठा। उसे अग्निने आकर कहा—‘सत्यकाम !’

‘भगवन् !’

‘सह्याका एक पाद मैं तुझे बतलाता हूँ।’

‘बतलाये मुझे भगवान् !’

‘पृथिवी एक कला, अन्तरिक्ष . . . जी . . . समुद्र एक कला है। यह सोम्य—ब्रह्माका अनन्तवान् नामक चार कलावाला पाद है। . . . हस्त तुझे (अगला) पाद बनलायेगा।’

“... अग्नि ... सूर्य चन्द्र, विद्युत् . काश है। यह
... ज्योतिष्मान् नामक . पाद है। . मद तुम्हें (अगला)
पात्र बतलायेगा।’

“... प्राण ... चक्षु ... श्रोत्र मन कला है। यह ... आयतन (= इन्द्रिय) वान् नामक ... पाद है।”

“वह आचार्यकुलमे पहुँच गया। आचार्यने उसने कहा—‘सत्यकाम !’

‘भगवन् !’—उत्तर दिया ।”

‘ब्रह्मवैत्ताकी भांति सौम्य’ तू दिखाई दे रहा है, किमने तुम उपदेश दिये ?’

‘(वह) मनुष्योमेसे नहीं थे। भगवान् ही मुझे इच्छानुसार बतला सकते हैं। भगवान्-बैसासे सुना है, आचार्यके पाससे जानी विद्या ही उत्तम प्रयोजन (—समाधि)को प्राप्त करा सकती है।’

“(बाचार्यने) उससे कहा—‘यहाँ सूटा कुछ नहीं है।’”

इससे इतना ही पता लगता है कि गौतमने सत्यकामसे कई बपों गायें चरवाई, वही चराते बक्त पशुओं और प्राकृतिक वस्तुओंसे उसे दिशाओं, लोको, प्राकृतिक शक्तियों और इन्द्रियोंसे व्याप्त प्रकाशमान्, ज्योतिः स्वरूप इन्द्रिय (=चेतना)-प्रेरक ब्रह्मका ज्ञान हुआ।

(३) दार्शनिक विचार—सत्यकाम ब्रह्मको व्यापक, अनन्त, चेतन, प्रकाशवान् मानता था, यह ऊपर वा चुका। जनकको उसने “मन ही ब्रह्म” का उपदेश किया था, अर्थात् ब्रह्म मनकी भाँति चेतन है। उसके दूसरे दार्शनिक विचार (औसमेंका पुरुष ही ब्रह्म है आदि) उस उपदेशसे जाने जा सकते हैं, जिसे कि उसने अपने शिष्य उपकोसल कामलायनको दिया था।—

“उपकोसल कामलायनने सत्यकाम जाबालके पास ब्रह्मचर्यवास (=शिष्यता) किया। उसने गुरुकी (पूजा की) अग्नियोंकी बारह वर्ष तक सेवा (=परिचर्या) की। वह (=सत्यकाम) दूसरे शिष्योंका समावर्त्तन (शिक्षा समाप्तिपर विदाई) कराते भी इसका समावर्त्तन नहीं कराता था। उससे पत्नीने कहा—

‘ब्रह्मचारीने तपस्या की, अच्छी तरह अग्नि-परिचर्या किया। क्या तुझे अग्नियोंने इसे बतलानेको नहीं कहा?’

“(सत्यकाम) बिना बतलाये ही प्रवास कर गया। उस (=उपकोसल) ने (बिता-) व्याधिके मारे खाना छोड़ दिया। उसे आचार्य-आद्याने कहा— ‘ब्रह्मचारिन्! खाना खा, क्यों नहीं खाता?’

‘इस पुरुषमें नाना प्रकारकी बहुतसी कामनाएँ हैं। मैं (मानसिक) व्याधियोंसे परिपूर्ण हूँ। (अपनेको) नष्ट करना चाहता हूँ।’

इसके बाद जिन अग्नियोंकी उसने सेवा की थी, उन्होंने उसे उपदेश दिया—

“... (प्राण ब्रह्म है... प्राणको आकाश भी कहते हैं।... जो यह आदित्यमें पुरुष (=आत्मा) है, वह मैं (=सोऽहम्) हूँ, वही मैं हूँ।... जो यह चन्द्रमामें पुरुष (=आत्मा) है, वह मैं (=सोऽहम्) हूँ, वही मैं हूँ।... जो यह विद्युत्में पुरुष है वह मैं हूँ, वही मैं हूँ।...”

साथ ही अग्नियोंने यह भी कहा—‘उपकोसल ! यह विद्या तू हमसे जान, (बाकी) आचार्य तुझे (इसकी) गति बतलायेगा।’

आचार्यने आनेपर पूछा—‘उपकोसल !’

‘भगवन् !’

‘सोम्य !’ तेरा मुख ब्रह्मवेत्ताकी भाँति दिखलाई दे रहा है। किसने तुझे उपदेश दिया।’

‘कौन मुझे उपदेश देना भो !’

पीछे और पूछनेपर उपकोसलने शत वनलाई, तब सत्यकामने कहा—

‘सोम्य ! तुझे लोकोके वारेमे ही उन्होंने कहा, मैं तुझे वह (ज्ञान) बनलाऊँगा, कमल-पत्रमे पानी नदी लगानेकी तरह ऐसा जानने वालो में पापकर्म नहीं लगना।’

कह भगवन्।

‘यह जो आखिरे पुरुष दिखलाई पड़ता है यह आत्मा है। यह अमृत, अभय है, यह ब्रह्म है।’ ”

५—सयुग्वा (= गाड़ीवाला) रैख

सयुग्वा रैख उपनिषत्कालके प्रसिद्ध ही नहीं आरम्भिक ऋषिदोमे मालूम होता है। बलगाड़ी नाथ वहाँ-वहाँ आप पागलोकी भाँति घूमने रहता, तथा राजाओं और सम्पत्तिकी पत्राह न करता—एक नय प्रकारके विचारकाका नमता पत्र करता था। ‘यनानम दियोजेन’ (४१०-३०० ई० पू०)—जो कि चन्द्रगुप्त मौर्यके राज्याग्रहणके साल मग—भी इसी तरहका एक फकट दार्शनिक हुआ था, अपने स्वान-भाजनमे बैठे रहने उपदेश देता उसका मगहृष्ट है। भाग्यमे इस तरहके फकट—चाहे उनमें विचारोकी मौलिकता हो या न हो—अभी भी सिद्ध महान्मा समझे जाते हैं। याज्ञवल्क्यने जो ब्रह्मज्ञानीकी बालककी भाँति रहनेकी बात कही थी, वह सयुग्वा जैसा हीके आचरणमे आकृष्ट होकर कही मालूम होती है। उनका होने भी सयुग्वा अध्यात्मवादी नहीं ठंड भौतिकवादी दार्शनिक

था, वह संसारका मूल उपादान याज्ञवल्क्यके समकालीन अनक्सिमनस्^१ (लगभग ५८८-५२४ ई० पू०) की मूर्ति वायुको मानता था ।

रैक्वका जीवन और उपदेश—सिर्फ छान्दोग्यमें और उसमें भी सिर्फ एक स्थानपर सयुग्मा रैक्वका जिक्र आया है—

“(राजा) जानश्रुति पीत्रायण ब्रह्मासे दान देनेवाला, बहुत दान देनेवाला था, (अतिथियोंके लिए) बहुत पाक (बैठनेवाला) था । उसने सर्वत्र जाबसय (=पचिकशालाएँ, बर्बसालाएँ) बनवाई थीं, (इस स्थालसे कि) सर्वत्र (लोग) भेरा ही (अन्न) लायेंगे । हंस रातको उड़ रहे थे । उस समय एक हंसने दूसरे हंससे कहा—

‘हो-हो-हि भल्लाक्ष ! भल्लाक्ष ! जानश्रुति पीत्रायणकी मूर्ति (यहाँ) दिनकी ज्योति (=अग्नि) फैली हुई है, सो छू न जाना, जल न जाना ।’

“उसे दूसरेने उत्तर दिया—‘कम्बर ! तू तो ऐसा कह रहा है, जैसे कि वह सयुग्मा रैक्व हो ।’

‘कैसा है सयुग्मा रैक्व ?’

‘जैसे बिजेताके पास नीचेवाले जाते हैं, इसी तरह प्रजाएं जो कुछ अच्छा कर्म करती हैं वह उस (=रैक्व)के ही पास चले जाते हैं . . . ।’

“जानश्रुति पीत्रायणने सुन लिया । उसने बड़े सबेरे उठते ही क्षत्ता (=सेक्रेटरी)से कहा—‘अरे प्रिय ! सयुग्मा रैक्वके बारेमें बतलावो न ?’

‘कैसा सयुग्मा रैक्व ?’

‘जैसे बिजेताके पास नीचेवाले जाते हैं . . . ।’

“ईदनेके बाद क्षत्ताने कहा—‘नहीं पा सका ।’

“(फिर) जहाँ ब्राह्मणोंको ईड़ा जा सकता है, वहाँ ईड़ो ।”

“वह सकटके नीचे दाद झुजलाता बैठा हुआ था । (क्षत्ताने) उससे पूछा—‘अगवन् ! तुम्हीं सयुग्मा रैक्व हो ?’

‘मैं ही हूँ रे !’ . . .

“क्षत्ता . . . लोट गया। तब जानश्रुति पौत्रायण छै सौ गायों, निष्क (=अशर्फी या सुवर्ण मुद्रा), खचरी-रथ लेकर गया, और उससे बोला—
 ‘रैक्व ! यह छै सौ गायें हैं, यह निष्क है, यह खचरी-रथ है। भगवन् ! मुझे उस देवताका उपदेश करो, जिस देवताकी तुम उपासना करते हो।
 “(रैक्वने) कहा—‘हटा रे शूद्र ! गायोंके साथ (यह सब) तेरे ही पास रहे।’

“तब फिर जानश्रुति पौत्रायण हजार गायें, निष्क, खचरी-रथ (और अपनी) कन्याको लेकर गया—और उससे बोला—

‘रैक्व ! यह हजार गायें हैं, यह निष्क है, यह खचरी-रथ है, यह (तुम्हारे लिए) जाया (=भार्या) है, यह गाँव है जिसमें तुम (इस समय) बैठे हुए हो। भगवन् ! मुझे उपदेश दो।’

“(रैक्वने) उस (कन्या)के मुखको (हाथमें) ऊपर उठाते हुए कहा—
 ‘हटा रे शूद्र ! इन सबको, इसी मुखके द्वारा तू मुझसे (उपदेश) कह-लवायेगा। वायु ही मूल (=सर्वग) है। जब आग ऊपर जाती है वायुमें ही लीन होती है। जब सूर्य अस्त होता है, वायुमें ही लीन होता है। जब चन्द्र अस्त होता है, वायुमें ही लीन होता है। जब पानी सूखना है, वायुमें ही लीन होता है। वायु ही इन सबको समेटता है।—यह देवताओंके बारेमें। अब शरीरमें (=अध्यात्म) प्राण मूल (=सर्वग) है, वह जब सोता है, वाणी प्राणमें ही लीन होती है चक्षु धोत्र . . मन प्राणमें ही लीन होता है । यही दोनों मूल हैं—देवोंमें वायु, प्राणोंमें प्राण।’ ”

इस प्रकार भौतिक जगत् (=देवताओं) और शरीर (=अध्यात्म) दोनोंमें वायुको ही मूलतत्त्व मानना रैक्वका दर्शन था। रैक्वको फक्कड़पन बहुत पसंद था, इसलिए ‘राजकन्याको लिए’ बैलगाड़ीपर बिचरना, और गाड़ोके नीचे बैठे दाद खुजलाना जितना उसे पसंद था, उतना उसे गाँव, सोना, गायें, रथ नहीं।

स्वतंत्र विचारक

जिस समय भारतमें उपनिषद्के दार्शनिक विचार तैयार हो रहे थे, उसी वक्त उससे उलटी दिशाकी ओर जाती दूसरी विचार-धाराएं भी चल रही थीं, स्वयं उपनिषद्में भी इसका पता लगता है।^१ समुदाय रैक्के विचार भी भौतिकवादकी ओर झुकते थे, यह हम देख चुके हैं। ये तो वे विचारक थे, जो किसी न किसी तरह वैदिक परंपरासे अपना संबंध बनाये रखना चाहते हैं, किन्तु इनके अतिरिक्त ऐसे भी विचारक थे, जो वैदिक परंपरासे अपनेको बँधा नहीं समझते थे, और जीवन तथा विश्वकी पहेलियोंकी वैदिक परंपरासे बाहर जाकर हल करना चाहते थे। हम “मानव समाज”में कह चुके हैं, कि भारतीय आर्योंका प्रारंभिक समाज जब अपनी पितृसत्ताक व्यवस्थासे आगे सामन्तवादकी ओर बढ़ा तो उसकी दो शाखाएं हुईं, एक तो वह जिसने कुरु-पंचाल (मेरठ-देहलीखंड) और आसपासके प्रदेशोंमें जा राजसत्ता कायम की, दूसरी वह जिसने कि पंजाब तथा मल्ल-वज्जी (मुक्तप्रान्त-बिहारकी सीमाओंपर)में अपने सामन्तवादी प्रजातंत्र कायम किये। इनके अतिरिक्त यह भी स्मरण रखना चाहिए, कि सिन्धु-उपत्यका और दूसरे मू-भागोंमें भी जिस जाति (=असुर) से आर्योंका संघर्ष हुआ था, वह सामन्तवादी थे, राजतान्त्रिक थे, सभ्य थे, नागरिक थे। उनके परास्त होनेका मतलब यह नहीं था, कि सभ्यता और विचारोंमें जो विकास उन्होंने किया था, वह उनके पराजयके साथ बिल्कुल लुप्त हो गया।

१. “तद्वैक ब्रह्मः ‘असर्वेभ्योऽनघ आसीत् एकमेवाद्वितीयं तत्त्वावस्तः सत्त्वावस्तः’ ।” छां० १।२।१

ईसा-पूर्व छठी-सातवी सदीमें जब कि भारतमें दर्शनका स्रोत पहिले-पहिल फूट निकला, उस समय तीन प्रणालियाँ मौजूद थीं—वैदिक (ब्राह्मणानुयायी) आर्य, अ-वैदिक (ब्राह्मणोंसे स्वतंत्र, या व्रात्य) आर्य, और न-आर्य। इनमें वैदिक और अ-वैदिक आर्योंके राजनीतिक (आर्थिक) क्षेत्र किसी एक जनपदकी सीमाके भीतर न थे। लेकिन न-आर्य नागरिक दोनोंमें मौजूद थे गणों (=प्रजातन्त्रों) में खूनकी प्रधानता मानी जानेसे राजनीतिमें सीधे तो वह दखल नहीं दे सकते थे, किन्तु उनकेलिए राजतंत्रोंमें सुविधा अधिक थी। वहाँ किसी एक कबीले (=जन)की प्रधानता न होनेसे राजा और पुरोहितकी अधीनता स्वीकार कर लेनेपर उनकेलिए भी राज्यके उच्चपद और कभी-कभी तो राजपद पर भी पहुँचनेका सुभीता था। इतना होनेपर भी दर्शन-युगके आरम्भ होनेसे पहिले अनाय-संस्कृतिसे आर्य-संस्कृति-को अलग रखने हीकी कोशिश की जाती रही। वेद-संहिताएं उठाकूए, ब्राह्मणोंको देखिए, कहीं अनाय-धार्मिक रीति-रिवाजोंको लेने या समन्वयका प्रयास नहीं मिलता—इसका अपवाद यदि है तो अथर्ववेद; किन्तु बुद्धके समय (५०० ई० पू०) तक वेद अभी तीन ही थे, बुद्धके समकालीन उपनिषदोंमें इसका नाम तो आता है, किन्तु तीनों वेदोंके बाद बिना वेद-विशेषणके—अथर्ववेद नहीं आथर्वण^१ या अथर्वार्चिङ्गिरस^२ के नामसे^३, तो भी अथर्ववेद निम्न तलपर आर्य-अनाय धर्मों—मन्त्र-तन्त्रों, टोने-टोटकों—के मिश्रणका प्रथम प्रयत्न है। दर्शनकी शिक्षा यद्यपि दास-स्वामी दो वर्गोंमें विभक्त समाजमें जरा भी हेरफेर करनेकेलिए तैयार नहीं है, तो भी मानसिक तौरपर इस तरहके वेदको मिटानेका प्रयत्न जरूर करती है।—इस दिशामें वैदिक दर्शन (=उपनिषद्)का प्रयत्न जितना हुआ, उससे कहीं अधिक प्रयत्नशील हम अ-वैदिक दर्शनोंको पाते हैं। बुद्धने

१. छा० ७।१।२; ७।२।१

२. बुद्ध० ४।१।२

३. छाण्डोग्य (१।३) में भी कई बार तीन ही वेदोंका जिक्र किया गया है।

जातिभेद या रंगके प्रश्न (आर्य-अनार्य-भेद) को उठा देना चाहता है। यही बात जैन, आजीवक आदि बर्मोंके बारेमें भी है।

इन स्वतंत्र विचारकोंमें आर्वाक और कपिलके दर्शन प्रथम आते हैं, उनके बाद बुद्ध और उनके समकालीन तीर्थंकर (=सम्प्रदाय-प्रवर्तक)।

§ १- बुद्धके पहिलेके दार्शनिक

आर्वाक

भौतिकवादी दर्शनको हमारे यहाँ आर्वाक दर्शन कहा जाता है। आर्वाकका सम्बन्ध है बचानेके लिए मुर्तब या जो खाने पीने—इस दुनियाके भोगको ही सब कुछ समझता है। आर्वाक मत-संस्थापक व्यक्तिका नाम नहीं है। बल्कि परलोक पुनर्जन्म, देवबादसे जो लोग इन्कारी थे, उनके लिए यह गालीके तौरपर इस्तेमाल किया जाता था। जड़वादी दर्शनके आचार्योंमें बृहस्पतिका नाम मिलता है। बृहस्पतिने शायद सूत्र, रूपमें अपने दर्शनको लिखा था। उसके कुछ सूत्र कहीं-कहीं उद्धृत भी मिलते हैं। किन्तु हम देखेंगे कि सूत्र-रूपेण दर्शनोंका निर्माण इसी सनके बादसे शुरू हुआ है। बुद्धके समकालीन अजित केशकम्बक भी जड़वादी थे, किन्तु वह आत्मिक चीजोंको उतारना पसंद न करते थे। प्राचीन आर्वाक-सिद्धान्त जड़वादके सिद्धान्त थे—ईश्वर नहीं, आत्मा नहीं, पुनर्जन्म और परलोक नहीं। जीवनके भोग त्याग्य नहीं ग्राह्य हैं। तजर्बे (अनुभव) और बुद्धिको हमें सत्यके अन्वेषणकेलिए अपना आर्यदर्शक बनाना चाहिए। आर्वाक दर्शनके कितनेही और मंतव्य हमें पीछेके प्रयोगोंमें मिलते हैं। वह उसके पिछले विकासकी चीजें हैं उनके बारेमें हम आगे कहेंगे।

§ २- बुद्ध-कालीन और पीछेके दार्शनिक

(५००-१५० ई० पू०)

हमने “विश्वकी कल्पना”में देखा, कि ‘अचेतन’ प्रकृतिके राज्यमें नसि शान्त एकरस प्रवाहकी तरह नहीं, बल्कि खू-रह कर गिरते बल-प्रपात या मेकलुबुरानकी भाँति होती है। “मानव समाज”में भी यही बात मानव-

संस्कृति, वैज्ञानिक आविष्कारों और सामाजिक प्रगतिके बारेमें देखी। दर्शनक्षेत्रमें भी हम यही बात देखते हैं—कुछ समय तक प्रगति तीव्र होती है, फिर प्रवाह रूँध जाता है, उसके बाद एकत्रित होती शक्ति एक बार फिर फूट निकलती देख पड़ती है। हर बारके प्रतिबाध में, जान पड़ता है, काफी समय लगता है, फिर संबाह फूट निकलता है। यूरोपीय दर्शनके इतिहासमें हम ईसा-पूर्व छठीसे चौथी शताब्दीका समय दर्शनकी प्रगतिका मुनहरा समय देखते हैं, फिर जो प्रवाह क्षीण होता है तो तेरहवीं सदीमें कुछ सुगबुगाहट होती देख पड़ती है, और मत्रहवीं सदीमें प्रवाह फिर तीव्र हो जाता है। भारतीय इतिहासमें ई० पू० पंद्रहवींमें तेरहवीं सदी भरद्वाज, वशिष्ठ, विश्वामित्र जैसे प्रतिभाशाली वैदिक कवियोंका समय है। फिर छह सदियोंके कर्मकांडी जगलकी मानसिक निद्राके बाद हम ई० पू० सानवी-छठवीं-पाँचवीं सदियोंके दर्शनके रूपमें प्रतिभाको जागते देखते हैं। इन तीन सदियोंके परिभ्रमके बाद, मानों भ्रान्त प्रतिभा स्वान्धकेलिए सदियोंकी निद्राको आवश्यक समझती है, और फिर ईसाकी दूसरी सदीमें तीन सदियों तक यूनानी दर्शनमें प्रभावित हो, वह नागार्जुनके दर्शनके रूपमें फूट निकलती है। चार सदियों तक प्रवाह प्रवृत्त होता जाता है, उसके बाद आठवीं और बारहवीं सदीमें सिवाय थोड़ी-सी कगवट बदलनेके वह अब तक खिरमूज है।

उपनिषद्के जैबलि, आरुणि याज्ञवल्क्य ऋषियों, आदि और शार्वाक-दर्शनके स्वतंत्र विचारकों ने जो विचार-सम्बन्धी उच्छ्वस-पुथल पैदा की थी, वह अब पाँचवीं सदी ई० पू० में अपनी चरमसीमापर पहुँच रही थी। यह बुद्धका समय था। इस कालके निम्नलिखित दार्शनिक बहुत प्रामद हैं, इनका उस समयके मध्य समाजमें बहुत सम्मान था—

१. भौतिकवादी—अजित केशकम्बल, मक्खलि गोशाल
२. नित्यतावादी—पूर्णकाश्यप, प्रकृषकात्यायन
३. अनिश्चिततावादी—संजय वेल्ह्विपुत्त, निगठ नानपुत्त
४. अभौतिक क्षणिक अनात्मवादी—गीतम बुद्ध।

१ - अजित केशकम्बल (५२३ ई० पू०) भौतिकवादी

अजित केशकम्बलके जीवनके बारेमें हमें इससे अधिक नहीं मालूम है, कि वह बुद्धके समय एक लोक-विख्यात, सम्मानित तीर्थंकर (सम्प्रदाय-प्रवर्तक) था । कोसलराज प्रसेनजित्ने बुद्धसे एक बार कहा था—
 “हे गौतम ! वह जो श्रमण-ब्राह्मण संघ के अधिपति, गणाधिपति, गणके आचार्य, प्रसिद्ध यशस्वी, तीर्थंकर, बहुत जनों द्वारा सुसम्मत हैं, जैसे—पूर्ण काश्यप, मन्थलि गोशाल, निगंठ नातपुत्र, संजय बेलट्टिपुत्र, प्रक्रुष कात्यायन, अजित केशकम्बल—वह भी यह पूछनेपर कि (आपने) अनुपम सच्ची सम्बोधि (=परम ज्ञान) को जान लिया, यह दावा नहीं करने । फिर जन्मसे अल्पवयस्क, और प्रव्रज्या (=संन्यास)मे नये आप गौतमकेलिए तो क्या कहना है ?”

इसमे जान पड़ता है, कि बुद्ध (५६३-४८३ ई० पू०) से अजित उन्नमं ज्यादा था । त्रिपिटकमे अजित और बुद्धके आपसमे संवादकी कोई बात नहीं आती, हाँ यह मालूम है कि एक बार बुद्ध और इन छवो तीर्थंकरोंका वर्षावास राजगृहमे (५२३ ई० पू०) हुआ था ।^१ केशकम्बल नाम पढ़नेमे मालूम होता है, कि आदमीके केशोंका कम्बल पहिनेको, सम्यग्वा रैक्वकी बेलगाडीकी भाँति उसने अपना बाना बना रखा था ।

दर्शन—अजित केशकम्बलके दार्शनिक विचारोंका जिक्र त्रिपिटकमें कितनी ही जगह आया है, लेकिन सभी जगह एक ही बातको उन्हीं शब्दोंमे दुहराया गया है।—

“दान . यज्ञ . हवन नहीं (=बेकार है), सुकृत-दुष्कृत कर्मोंका फल-विपाक नहीं । यह लोक-परलोक नहीं । माता-पिता नहीं । देवता

१. संयुक्त-निकाय ३:१:१ (वेत्तो, “बुद्धचर्या”, पृ० ९१)

२. बुद्धचर्या, पृ० २६६, ७५ (मज्झिम-निकाय, २:१:१)

३. दीर्घ-निकाय, १:२; मज्झिम-निकाय, २:१:१०, २:६:६

(=औपपातिक, अयोतिज) नहीं। लोकमे सत्य तक पहुँचे, सत्याख्य (=ऐसे) श्रमण-ब्राह्मण नहीं हैं, जो कि इस लोक, परलोकको स्वयं जानकर, साक्षात्कर (दूसरोको) जतलावेंगे। आदमी चार महाभूतोंका बना है। जब (वह) मरता है, (शरीरकी) पृथिवी पृथिवीमें... पानी पानीमें... आग आगमें... वायु वायुमें मिल जाते हैं। इन्द्रियाँ आकाशमें चली जाती हैं। मृत पुण्यको खाटपर ले जाते हैं। जलाने तक चिह्न जान पड़ते हैं। (फिर) हड्डियाँ कबूतर (के रंग) सी हो जाती हैं। आहुतियाँ राख रह जाती हैं। दान (करो) यह मूर्खोंका उपदेश है। जो कोई आस्तिकवादकी बात करते हैं, वह उनका (कहना) तुच्छ (=बोधा) झूठ है। मूर्ख हो चाहे पंडित, शरीर छोड़नेपर (सभी) उच्छिन्न हो जाते हैं, विनष्ट हो जाते हैं; मरनेके बाद (कुछ) नहीं रहता।”

यहाँ हमें अजितका दर्शन उसके विरोधियोंके शब्दोंमें मिल रहा है, जिसमें उसे बदनाम करनेकेलिए भी कोशिश जरूर की गई होगी। अजित आदमीको चातुर्मेहाभौतिक (=चारो भूतोंका बना) मानता था। परलोक और उसकेलिए किए जानेवाले दान-पुण्य तथा आस्तिकवादको वह झूठ समझता था, यह तो स्पष्ट है। किन्तु वह माता-पिता और इस लोकको भी नहीं मानता था यह सलत है। यदि ऐसा होता तो वह बैसी शिक्षा न देता, जिसके कारण वह अपने समयका लोक-सम्मानित सम्भ्रान्त आचार्य माना जाता था, फिर तो उसे डाकुओं और चोरोंका आचार्य या सद्गुरु होना चाहिए था।

अजितने अपने दर्शनमें, मालूम होता है, उपनिषद्के तत्त्वज्ञानकी अच्छी खबर ली थी। सत्य तक पहुँचा (=सम्यग्-गत), 'सत्यवाक्य' ब्रह्मज्ञानी कोई हो सकता है, वह माननेसे उसने इन्कार किया; एक जन्मके पाप-पुण्यको आदमी दूसरे जन्ममें इसी लोकमें अथवा परलोकमें भोगता है, इसका भी खबर किया।

उपर्युक्त भौतिकवादी होते हुए भी अजित उत्कालीन साधुओं जैसे कुछ योग-निगमको मानता था, यह उक्त उद्धरणके आगे—'ब्रह्मचर्य, नंगा, मुंडित

रहना, उकड़-तप करना, केश-दाढ़ी गोचना'—इस बचनसे मालूम होता है। किन्तु यह बचन क्यों अ-बीड़ तीर्थकरोंके लिए एक ही तरह दुहराया गया है, और निगठ नातपुत्रके (जैन-) मतमें यह बातें धर्मका अंग मानी भी जाती रही हैं, जिससे जान पड़ता है, त्रिपिटकको कंठस्थ करनेवालोंने एक तीर्थकरकी बातको कंठ करनेकी सुविधाकेलिए सबके साथ जोड़ दी—स्मरण रहे बुद्धके निर्वाणके चार सदियों बाद तक बुद्धका उपदेश लिखा नहीं गया था।

२ - मन्त्रालि गोशाला (५२३ ई० पू०) अकर्मण्यतावादी

मन्त्रालि (=मस्करि) गोशालका बिच बीड़ और जैन दोनों पिटकोंमें जाता है। जैन "पिटक"से पता लगता है, कि वह पहिले जैन मतका साधु था, पीछे उससे निकल गया। गोशालका जो बिच वहाँ अंकित किया गया है, उससे यह बहुत नीच प्रकृतिका ईर्ष्यालु, धर्मान्ध जान पड़ता है।—उसने महावीर (=जैन-तीर्थकर, निगठ नातपुत्र) को जानसे मारनेकी कोशिश की; ब्राह्मण-देवताकी मूर्तिपर पेशाब-पाखाना किया, जिससे ब्राह्मणोंने उसे कूटा आदि आदि। किन्तु इसके बिच बीड़ पिटक उसे बुद्धकालीन छँ प्रसिद्ध लोकसम्मामित आचार्योंमें एक मानता है; आजीवक सम्प्रदायके तीन आचार्यों (=निर्याताओं)—गन्ध वात्स्य, कृष्ण साङ्कर्य और मन्त्रालि गोशालमेंसे एक बतलाता है।^१ वहीं यह भी पता लगता है, कि मन्त्रालि गोशाल (आजीवक-) आचार्य गये रहते, तथा कुछ संयम-निमग्नकी पाबन्दी भी करते थे। बुद्धके बुद्धत्व प्राप्त करनेके समय (५३७ ई० पू०में) आजीवक सम्प्रदाय मौजूब था, क्योंकि बुद्ध-मयासे चलनेपर बोधि और लयाके बीच रास्ते उन्हें उपक नामक आजीवक मिला था।^२ इससे यह भी पता लगता है, कि गोशालसे पहिले गन्ध

१. मज्झिम-निकाय, २।३।९ (मेरा हिन्दी अनुवाद, पृ० ३०४)

२. जूही, १।३।९ ३. अ० नि०, १।३।९ (अनुवाद, पृ० १०७)

वात्स्य और कुछ साकृत्य आजीवक सप्रदायके आचार्य थे ।

मस्खलि गोशाल नामकी व्याख्या करनेकी भी पालीमें कोशिश की गई है, जिसमें मस्खलि = मा खलि - न गिर, गो शाल = गोशालामें उत्पन्न बनलाया गया । पाणिनि (४०० ई० पू०) ने मस्करी शब्दको गृहत्यागि-योकेलिए माना है । पालोको व्याख्याकी जगह पाणिनिकी व्याख्या लेनेपर अर्थ होगा 'साधु गोशाल' ।

दर्शन—गोशालके (आजीवक) दर्शनका जिक्र पालि-त्रिपिटकमें कई जगह आया है, किन्तु सभी जगह उन्हीं शब्दोंको दृढ़गया गया है।—

'प्राणियो (= मत्स्यो) के मक्केग (चिन्-मालिग्य) का कोई हेतु कोई प्रत्यय नहीं । बिना हेतुके ही प्राणी मक्केगका प्राप्त होते हैं । प्राणियोंकी (चिन्-) विजाडिका कोई हेतु नहीं । बिना हेतुके प्राणी विगड होते हैं । बल नहीं पाँप नहीं, पुरुषकी दडना नहीं, पुरुष-पराक्रम नहीं (काम आने) । सभी मत्त्व सभी प्राणी, सभी भूत, सभी जाव बल-बल-बीर्यके बिना ही निर्वात (= भावित्यना) के रूपमें छे अभिजातियो (= जन्मो) में गुप्त-दृश्य अनुभव करने हैं । चौदह सौ हजार प्रसन्न योनियाँ हैं, (दूसरी) साठ सौ, (दूसरी) छे सौ । पाँच सौ कम हैं । (दूसरी) पाँच कम तीन सत्त्व, एक सत्त्व और आधा सत्त्व । (दूसरी) साठ सत्त्व । (दूसरी) अन्तरकल्प १८ अभिजातियाँ, साठ पुरुष-भूमियाँ, उन्नीस सौ भावीवक, उनचाम सौ परिवाजक उनचाम सौ नागा-वास बीस सौ इन्द्रियाँ, तीस सौ नरक छे सत्त्व सत्त्व । = मलवाली) - घातु, सात सत्त्व (हाँसवाले) सत्त्व, सात अ-सत्त्व सत्त्व सात तिगडी सत्त्व, सात दस, सात सत्त्व, सात अपेक्षाव, सात सत्त्व सात सौ सात पम्प (गडि), सातसौ सात प्रगत सात सौ सात सत्त्व । और अस्सी लाख छोटे बड़े कल्प हैं, अन्तर मूल और पंडित जानकर और अनुगमन कर दुःखोंका अन्त कर सकते हैं । यही यह नहीं है कि इस शील-वत्त्व, इस तप-ब्रह्म-

१. बीध-नि०, ११२ (अनुवाद, पृ० २०); "बुद्धचर्या", पृ० ४६२, ४६३

चर्यते मैं अपरिपक्व कर्मको परिपक्व कहेगा; परिपक्व कर्मको भोगकर (उसका) अन्त कहेगा। सुख और दुःख द्वेय (=नाप)से नपे हुए हैं। संसारमें घटना-बढ़ना, उत्कर्ष-अपकर्ष नहीं होता। जैसे कि सूतकी गोली फेंकनेपर खुलती हुई गिर पड़ती है, वैसे ही मूल और पड़ित दौड़कर, आवा-गमनमें पड़कर, दुःखका अन्त करेंगे।”

इससे जान पड़ता है, कि मन्सल्लि गोशाल (आजीवक) पूरा भ्राम्य-वादी था; पुनर्जन्म और देवताओंको मानता था और कहता था कि जीवन-का रास्ता नपा-तुला है, पाप-पुण्य उसमें कोई अन्तर नहीं डालने।

३ — पूर्ण काश्यप (५२३ ई० पू०) अक्रियावादी

पूर्णकाश्यपके बारेमें भी हम इससे अधिक नहीं जानते, कि वह बुद्धका समकालीन एक प्रसिद्ध तीर्थंकर था।

दर्शन—पूर्ण अच्छे बुरे कर्मोंको निष्फल बनलाता था। किन्तु परलोकके सम्बन्धमें था, या इस लोकके, इसे वह स्पष्ट नहीं करता था। उसका मत इस प्रकार उद्धृत मिलता है—

“(कर्म) करने-कराते, छेदन करने-कराते, पकाने-पकवाते, शोक करने, परधान होने, परेधान करने, चलते-चलाते, प्राण मारने, बिना दिया जेन (चोरी करने), संध काटने, गाँव लूटते, चोरी-बटमारी करते, परस्त्रीगमन करने, झूठ बोलते भी पाप नहीं होता। छुरे जैसे नेत्र चक्र-द्वारा (काटकर) चाहे इस पृथिवीके प्राणियोंका (कोई) मासका एक खलिहान, मासका एक पुत्र (क्यों न) बना दे, तो (भी) इसके कारण उसको पाप नहीं होगा, पापका आगम नहीं होगा। यदि धान करते-कराते, काटने-कटवाने, पकाते-पकवाते, गंगाके (उत्तर तीरमें) दक्षिण तीरपर भी (बला) जाये, तो भी इसके कारण उसको पाप नहीं होगा, पापका आगम नहीं होगा। दान देते-दिलाते, यज्ञ करते-कराते यदि गंगाके

उत्तर तीर भी जाय, तो इसके कारण उसको पुण्य नहीं होगा, पुण्यका आगम नहीं होता। दान-दम-संयमसे सत्य बोलनेसे न पुण्य है न पुण्यका आगम है।”

पूर्ण काश्यपका यह मत परलोकमें भोगे जानेवाले पाप-पुण्यके संबंध हीमें मालूम होता है; इस लोकमें चोरी, हत्या, व्यभिचारका फल राजबन्धके रूपमें अनिवार्य है, इसे वह जानता ही था।

४ - प्रकृष कात्यायन (५२३ ई० पू०) नित्यपदार्थवादी

प्रकृषकी जीवनीके संबंधमें भी हम यही जानते हैं, कि वह बुद्धका ज्येष्ठ समकालीन प्रसिद्ध और लोकसम्मानित तीर्थंकर था।

वर्शन—मक्सलि गोशालने भाग्यवादके कारण फलतः शुभ कर्मोंको निष्फल बतलाया था। पूर्ण काश्यप भी उन्हें निष्फल समझता था। प्रकृष कात्यायन हर वस्तुको अचल, नित्य मानता था, इसलिए कोई कर्म वस्तु-स्थितिमें किसी तरहका परिवर्तन ला नहीं सकता, इस तरह वह भी उसी अकर्मण्यतावादपर पहुँचता था। उसका मत इस प्रकार मिलता है^१—

“यह सात काय (=समूह) अकृत=अकृत जैसे=अ-निमित्त? अनिमित्त जैसे, अ-वध्य, कूटस्थ=स्तम्भ जैसे (अचल) हैं, यह चल नहीं होते, विकारको प्राप्त नहीं होते, न एक दूसरेको हानि पहुँचाते हैं; न एक दूसरेके सुख, दुःख, या सुख-दुःखकेलिए पर्याप्त (=समर्थ) हैं। कौनसे सात? पृथिवी-काय (=पृथिवीतत्व) जल-काय, अग्नि-काय, वायु-काय, सुख, दुःख और जीवन—यह सात। . . . यहाँ न (कोई) हन्ता है न घातयिता (=हनन करनेवाला), न मुननेवाला, न मुतानेवाला, न जाननेवाला, न जललानेवाला। यदि तीक्ष्ण शस्त्रसे भी काट दे, (तो भी) कोई किसीको नहीं मारता। सातों कायोंसे हटकर विवर (खाली जगह)में वह शस्त्र गिरता है।”

प्रकृष्ट पृथिवी, जल, तेज, वायु इन चार भूतों, तथा जीवन (=चेतना) के साथ सुख और दुःखको भी अलग तत्त्व मानता था। इन तत्त्वोंके बीचमें काफी खाली जगह है, जिसकी वजहसे हमारा कड़ासे कड़ा प्रहार भी बही रह जाता है, और मूलतत्त्वको नहीं छू पाता। यह विचार-धारा बतलाती है, कि दृश्य तत्त्वोंकी तहमें किसी तरहके अखंडनीय सूक्ष्म अंशको वह मानता था, जो कि एक तरहका परमाणुवादसा मालूम होता है।—खाली जगह या विवर (=आकाश)को उसने आठवाँ पदार्थ नहीं माना। सुख और दुःखको जीवनसे स्वतंत्र वस्तु मानना यही बतलाता है कि कर्मके निष्फल मान लेनेपर उन्हें अकृत माने बिना उसके लिए कोई चारा नहीं था।

५ - संजय बेलट्टिपुत (५२३ ई० पू०) अनेकान्तवादी

संजय बेलट्टिपुत भी बुद्धका ज्येष्ठ समकालीन तीर्थंकर था।

दर्शन—संजय बेलट्टिपुत और निगठ नातपुत (=महावीर) दोनों हीके दर्शन अनेकान्तवादी हैं। फर्क इतना ही है, कि महावीरका जोर 'हाँ' पर ज्यादा है और संजयका 'नहीं' पर, जैसा कि संजयके निम्न वाक्य और महावीरके स्याद्वादके मिलानेसे मालूम होगा—

“यदि आप पूछें,—‘क्या परलोक है’, तो यदि मैं समझता होऊँ कि परलोक है तो आपको बतलाऊँ कि परलोक है। मैं ऐसा भी नहीं कहता वैसा भी नहीं कहता, दूसरी तरहसे भी नहीं कहता। मैं यह भी नहीं कहता कि ‘वह नहीं है’। मैं यह भी नहीं कहता कि ‘वह नहीं नहीं है’। परलोक नहीं है, परलोक नहीं नहीं है। परलोक है भी और नहीं भी है। परलोक न है और न नहीं है।’ बेबता (=ओपपातिक प्राणी) हैं...। देवता नहीं हैं, ई भी और नहीं भी, न हैं और न नहीं हैं।... जन्मे बुरे कर्मसे फल हैं, नहीं हैं, हैं भी और नहीं भी, न हैं और न नहीं हैं। तथागत (=मुक्तपुरुष) मरनेके बाद होते हैं, नहीं होते हैं...?”—यदि मुझसे

ऐसा पूछे, तो मैं यदि ऐसा समझता हों , तो ऐसा आपको कहूँ । मैं ऐसा भी नहीं कहता, वैसा भी नहीं कहता ”

परलोक, देवता, कर्मफल और मुक्त-पुरुषके विषयमें संजयके विचार यहाँ उल्लिखित हैं। अजितके विचारों तथा उपनिषद्में उठाई शंकाओंको देखनेसे मालूम होता है, कि धर्मकी कल्पनाविचारोंपर सन्देह किया जाने लगा था; और यह सन्देह इस हद तक पहुँच गया था, कि अब उसके आचार्य लोक-सम्मानित महापुरुष माने जाने लगे थे। संजयका दर्शन जिस रूपमें हम तक पहुँचा है, उसमें तो उसके दर्शनका अभिप्राय है, मानवकी सहज बुद्धिको भ्रममें डाला जाये, और वह कुछ निश्चय न कर भ्रान्त धारा-ओंको अप्रत्यक्षरूपसे गृह्य करे।

६—वर्धमान महावीर (५६९-४८५ ई० पू०) सर्वज्ञतावादी

जैन धर्मके स्थापक वर्धमान ज्ञातपुत्र (=जातपुत्र) बुद्धके सम-कालीन आचार्योंमें थे। उनका जन्म प्राचीन वज्जी' प्रजातन्त्री राजधानी वैशाली' में लिच्छवियोंकी एक शाखा ज्ञातुवशमे बुद्धके जन्म (५६३ ई० पू०) से कुछ पहिले हुआ था। उनके पिता सिद्धार्थ गण-संस्था (=सीनेट) के सदस्यो (=राजाओं)मेंसे एक थे। वर्धमानकी शादी, यशोदासे हुई थी जिससे एक लड़की हुई। माँ-बापके मरनेके बाद ३० वर्षकी उम्रमें वर्ध-मानने गृहत्याग किया। १२ वर्ष तक शरीरको सुखानेवाली तपस्याओंके बाद उन्होंने केवल (=सर्वज्ञ)-पद पाया। तबसे ४२ वर्ष तक उन्होंने अपने धर्मका उपदेश मध्यदेश (=युक्तप्रान्त और बिहार)में किया। ८४ वर्षकी उम्रमें पावा' में उनका देहान्त हुआ। मृत्युके समय महावीरके

१. जिला मुबक्करपुर, बिहार।
२. वर्त्तमान बसाड़ (पटनासे २७ मील उत्तर)।
३. कुसीनारा (कसया) से ४६ मील उत्तर पपडर (जिला गोरखपुर)। परंपराको भूलकर पटना जिलाकी पावा नई कल्पना है।

अनुयायियोंमें मारी कलह उपस्थित हो गया था।^१

तीर्थंकर वर्धमानको जैन लोग वीर या महावीर भी कहते हैं, बौद्ध उनका उल्लेख निगंठ नातपुत्त (=निर्ग्रंथ ज्ञातृपुत्र) के नामसे करते हैं।

(१) शिक्षा—महावीरकी मुख्य शिक्षाको बौद्ध-त्रिपिटकमें इस प्रकार उद्धृत किया गया है—

(क) ज्ञातृर्वाण संवर^२—“निग्रंथ (=जैन साधु) चार संवरों (=संयमों)से संबृत (=आच्छादित, संयत) रहता है। . . . (१) निर्ग्रंथ जलके व्यवहारका वारण करता है, (जिसमें जलके जीव न मारे जावें); (२) सभी पापोंका वारण करता है; (३) सभी पापोंके वारण करनेसे वह पापरहित (=शुद्धपाप) होता है, (४) सभी पापोंके वारणमें लगा रहता है। . . . चूँकि निर्ग्रंथ इन चार प्रकारके संवरोंसे संबृत रहता है, इसीलिए वह . . . गतात्मा (=अनिच्छुक), यतात्मा (संयमी) और स्थिनात्मा कहलाता है।”

(ख) शारीरिक कर्मोंकी प्रचलना—मज्झिम-निकायमें^३ महावीर (ज्ञातृपुत्र) के शिष्य दीर्घ तपस्वीके साथ बुद्धका वार्तालाप उद्धृत किया गया है। इसमें दीर्घ तपस्वीने कर्मकी अगह निर्ग्रंथी परिभाषामें ‘दंड’ कहे जानेपर जोर देते हुए, कर्मों (=दंडों)को काय-, वचन-, मन-दंडोंमें विभक्त करते हुए, काय-दंड (कायिक कर्म)को सबसे “महादोष-युक्त” बतलाया है।

(ग) तीर्थंकर सर्वज्ञ—तीर्थंकर सर्वज्ञ होता है, इसपर, जान पड़ता है, आरम्भ हीसे बहुत जोर दिया जाता था—

“(तीर्थंकर) सर्वज्ञ, सर्वदर्शी, सारे ज्ञान=दर्शनको जानते हैं।—बलते खड़े, सोते, आगते, सदा निरन्तर (उनको) ज्ञान=दर्शन उपस्थित रहता है।”

१. देखो सामयानसुत्त (म० नि०, ३।१।४; “बुद्ध-वर्ण”, ४८१)

२. दीर्घ-नि० १।२ (अनु०, पृ० २१)

३. म०-नि०, २।२।६, ‘बुद्ध-वर्ण’, पृ० ४४५

४. म०-नि०, १।२।४ (अनुवाद, पृ० ५९)

इस तरहकी सर्वज्ञताका मजाक उड़ाते हुए बुद्धके शिष्य आनन्दने कहा था—

“ एक शास्ता सर्वज्ञ, सर्वदर्शी . . . होनेका दावा करते हैं . . . (तो भी) वह सूने घरमे जाते है, (वहाँ) भिक्षा भी नहीं पाते, कुक्कुर भी काट खाता है, चड हाथी चड घोड़े. चड-बैलसे भी सामना होजाता है। (सर्वज्ञ होनेपर भी) स्त्री-पुरुषोके नाम-गोत्रको पूछते हैं, गाँव-कस्बेका नाम और रास्ता पूछते हैं। (आप सर्वज्ञ हैं, फिर) क्यों पूछते हैं’—पूछनेपर कहते है—‘सूने घरमे जाना . . . भिक्षा न मिलनी कुक्कुरका काटना, हाथी घोडा . . . बैलसे सामना बदा था।’ . . . ”

(घ) शारीरिक तपस्या—शारीरिक कर्मपर महावीरका जोर था, उनका उससे शारीरिक तपस्यापर तो जोर देना स्वाभाविक था। इस शारीरिक तपस्या—मरणान्न अनशन, नये बदन रह शीत-उष्णको सहना आदि बाते जैन-आगमोंमें बहुत आती हैं। जैन साधुओंकी तपस्या और उसके औचित्यका वर्णन त्रिपिटकमे भी मिलता है। बुद्धने महानाम शाक्यसे कहा था—

“एक समय महानाम ! मैं राजगृह मे गृध्रकूट-पर्वतपर रहता था। उस समय बहुतमे निगठ (=जैन साधु) ऋषिगिरिकी कालशिलापर खड़े, रहने (का व्रत) ले, आमन छोड़, तप (=उपक्रम) करते दुःख, कटु तीव्र, वेदना झेल रहे थे। (कारण पूछनेपर) निगठोंने कहा—‘निगठ नातपुत्र (महावीर) सर्वज्ञ सर्वदर्शी हैं। वह ऐसा कहते हैं—‘निगठो ! जो तुम्हारा पहिलेका किया हुआ कर्म है, उसे इस कड़वी, दुष्कर-क्रिया (=तपस्या)से नाश करो, और जो यहाँ तुम काय-वचन-मनसे संयम-युक्त हो, यह भविष्यकेलिए पापका न करना होना। इस प्रकार

१: म० नि०, २।३।६ (अनुबाध, पृ० ३०२)

२: म० नि०, १।२।४ (अनुबाध, पृ० ५९)

तपस्या द्वारा पुनः कर्मोंके जन्म होने और नये कर्मोंके न करनेसे भविष्यमें चित्त निर्मल (=मनाश्रय) हो जायेगा। भविष्यमें मल (=माश्रय) न होनेसे कर्मका श्रय (हो जायेगा), कर्मश्रयसे दुःख-श्रय, दुःख-श्रयसे वेदनाका श्रय, वेदना-श्रयसे सभी दुःख नष्ट हो जायेंगे।”

बुद्धने इस पर उन निगंटोके पूछा, कि क्या तुम्हें पहिले अपना होना मालूम है? क्या तुमने उस समय पापकर्म किये थे? क्या तुम्हें मालूम है कि इतना दुःख (=पाप-फल) नष्ट हो गया, इतना शक्ती है? क्या मालूम है कि तुम्हें इसी जन्ममें पापका नाश और पुण्यका लाभ प्राप्त करना है? इसका उत्तर निगंटोने ‘नहीं’ में दिया। इसपर बुद्ध ने कहा—

“ऐसा होनेसे ही तो निगंटो! जो दुनियामें सब (=भयंकर), खून-रंगे हाथोंवाले, क्रूरकर्मा मनुष्योंमें नीच हैं, वह निगंटों में साधु बनते हैं। निगंटोने फिर कहा—“भौतम! सुखसे सुख प्राप्य नहीं है, दुःखसे सुख प्राप्य है।”

—अर्थात् सारीरिक दुःख ही पाप हटाने और कंवत्स्य-मुक्त प्राप्त करनेका मुख्य साधन है, यह वर्धमानका विश्वास था।

(२) दर्शन—तप-सयम ही वर्धमानकी मूल शिक्षा मालूम होती है, उसमें दर्शनका अंश बहुत कम था, यदि था, तो यही कि पानी, मिट्टी, सभी जड़-जड़ तत्व जीवोंसे भरे पड़े हैं, मनुष्यको हर तरहकी हिंसासे बचना चाहिए। इसीलिए उन्होंने जलके व्यवहार, तथा गमन-आगमन आदि सबमें भारी प्रतिबन्ध लगाया। इसीका परिणाम यह हुआ, कि जोतने, काटने, निराने—जैसे कामोंमें प्रत्यक्ष जगन्निष्ठ जीवोंको मारे जाते देख, जैन लोग खेती छोड़ बैठे; और आज वे प्रायः सभी बनिया-वर्गमें पाये जाते हैं।—यूरोपमें यहूदियोंने राजद्वारा सेतके अधिकारसे वंचित होनेके कारण मजबूरन् बनिया-व्यवसाय स्वीकार किया। किन्तु, भारतमें जैनियोंने अपने धर्मसे प्रेरित हो स्वेच्छापूर्वक वैसा किया। मनुष्योंकी एक भारी जमाअतको कैसे धर्म द्वारा उत्पादक-जमसे हटाकर पर पश्चिमापहारी बनाया जा सकता है, यहाँ यह इसका एक ज्वलन्त उदाहरण है।

आगे चलकर जैनोंका भी एक स्वतंत्र दर्शन बना, जिसपर आगे मया-स्थान लिखा जायेगा। आधुनिक जैन-दर्शनका आधार 'स्याद्वाद्य' है, जो मालूम होता है संजय बेलटिठपुत्रके चार अंगवाले अनेकान्तवादको लेकर उसे सात अंगवाला किया गया है। संजयने तत्त्वों (=परलोक, देवता) के बारेमें कुछ भी निश्चयात्मक रूपसे कहनेसे इन्कार करते हुए उस इन्कारको चार प्रकार कहा है—

- (१) है ?—नहीं कह सकता।
- (२) नहीं है ?—नहीं कह सकता।
- (३) है भी और नहीं भी ?—नहीं कह सकता।
- (४) न है और न नहीं है ?—नहीं कह सकता।

इसकी तुलना कीजिए जैनोके सात प्रकारके स्याद्वादसे—

- (१) है ?—हो सकता है (स्याद् अस्ति)
- (२) नहीं है ?—नहीं भी हो सकता है। (स्याद् नास्ति)
- (३) है भी और नहीं भी ?—है भी और नहीं भी हो सकता है (स्यादस्ति च नास्ति च)

उक्त तीनों उत्तर क्या कहे जा सकते (=वक्तव्य है) ? इसका उत्तर जैन 'नहीं'मे देते हैं—

- (४) 'स्याद्' (हो सकता है) क्या यह कहा जा सकता (=वक्तव्य है) ?—नहीं, स्याद् अवक्तव्य है।
- (५) 'स्याद् अस्ति' क्या यह वक्तव्य है ? नहीं, 'स्याद् अस्ति' अवक्तव्य है।
- (६) 'स्याद् नास्ति' क्या यह वक्तव्य है ? नहीं, 'स्याद् नास्ति' अवक्तव्य है।
- (७) 'स्याद् अस्ति च नास्ति च' क्या यह वक्तव्य है ? नहीं, 'स्याद् अस्ति च नास्ति च' अवक्तव्य है।

दोनोंके मिलानेसे मालूम होगा कि जैनोंने संजयके पहिलेवाले तीन वाक्यों (प्रश्न और उत्तर दोनों)को अलग करके अपने स्याद्वादकी छै

अंधियारा बनाई है, और उसके पीछे वाक्य "न है और न नहीं है" को छोड़कर, 'स्याद्' भी अवक्तव्य है यह सातवाँ मंग तैयार कर अपनी सप्त-मंगी पूरी की।

उपलब्ध सामग्रीसे मात्तूम होता है, कि संजय अपने अनेकान्तवादका प्रयोग—परलोक, देवता, कर्मफल, मुक्त पुरुष जैसे—परोक्ष विषयोंपर करता था। जैन संजयकी बुक्तिको प्रत्यक्ष वस्तुओंपर भी लागू करते हैं। उदाहरणार्थ सामने मौजूब घटकी सप्ताके बारेमें यदि जैन-दर्शनसे प्रश्न पूछा जाये, तो उत्तर निम्न प्रकार मिलेगा—

- (१) घट यहाँ है?—हो सकता है (=स्याद् अस्ति)।
- (२) घट यहाँ नहीं है?—नहीं भी हो सकता है (=स्याद् नास्ति)।
- (३) क्या घट यहाँ है भी और नहीं भी है?—है भी और नहीं भी हो सकता है (=स्याद् अस्ति च नास्ति च)।
- (४) 'हो सकता है' (=स्याद्) क्या यह कहा जा सकता (=वक्तव्य) है?—नहीं, 'स्याद्' यह अवक्तव्य है।
- (५) घट यहाँ 'हो सकता है' (=स्यादस्ति) क्या यह कहा जा सकता है?—नहीं 'घट यहाँ हो सकता है', यह नहीं कहा जा सकता।
- (६) घट यहाँ 'नहीं हो सकता है' (=स्याद् नास्ति) क्या यह कहा जा सकता है?—नहीं, 'घट यहाँ नहीं हो सकता', यह नहीं कहा जा सकता।
- (७) घट यहाँ 'हो भी सकता है, नहीं भी हो सकता है', क्या यह कहा जा सकता है? नहीं, 'घट यहाँ हो भी सकता है, नहीं भी हो सकता है', यह नहीं कहा जा सकता।

इस प्रकार एक भी सिद्धान्त (=वाद)की स्थापना न करना, जो कि संजयका वाद था, उसीको संजयके अनुयायियोंके लुप्त हो जानेपर, जैनोने अपना लिया, और उसकी चतुर्भंगी न्यायको सप्तमंगीमें परिणत कर दिया।

§ ३.—गौतम बुद्ध (५६३-४८३ ई० पू०)

दो सदियों तकके भारतीय दार्शनिक दिमागोंके जबर्दस्त प्रयासका अन्तिम फल हमें बुद्धके दर्शन—क्षणिक अनात्मवाद—के रूपमें मिलता है। आगे हम देखेंगे कि भारतीय दर्शनधाराओंमें जिसने काफी समय तक नई गवेषणाओंको जारी रहने दिया, वह यही धारा थी।—नागार्जुन, असग, वसुबधु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति,—भारतके अप्रतिम दार्शनिक इसी धारामें पैदा हुए थे। उन्हींके ही उच्छिष्ट-भोजी पीछेके प्रायः सारे ही दूसरे भारतीय दार्शनिक दिखलाई पड़ते हैं।

१—जीवनी

सिद्धार्थ गौतमका जन्म ५६३ ई० पू० के आस-पास हुआ था। उनके पिता शुद्धोदनको शाक्योंका राजा कहा जाता है, किन्तु हम जानते हैं कि शुद्धोदनके साथ-साथ महिय^१ और दण्डपाणि^२ को भी शाक्योंका राजा कहा गया, जिनसे यही अर्थ निकलता है कि शाक्योंके प्रजातन्त्रकी गण-संस्था (=मीनेट या पार्लामेंट)के सदस्योंको लिच्छविगणकी भाँति राजा कहा जाता था। सिद्धार्थकी माँ मायादेवी अपने मैके जा रही थीं, उसी वक्त कपिलवस्तुमें कुछ मीलपर लुम्बिनी^३ नामक शालवनमें सिद्धार्थ पैदा हुए। उनके जन्मसे ३१८ वर्ष बाद तथा अपने राज्याभिषेकके बीसवें साल अशोकने इसी स्थानपर एक पाषाण स्तम्भ गाड़ा था, जो अब भी वहाँ मौजूद है। सिद्धार्थके जन्मके सप्ताह बाद ही उनकी माँ मर गई, और उनके पालन-पोषणका भार उनकी मौमी तथा सौतेली माँ प्रजापती गौतमीके ऊपर पड़ा।

१ बुल्लवग्य (विनय-पिटक) ७, ("बुद्धचर्या", पृ० ६०)

२ मज्झिमनिकाय-अट्ठकथा, १।२।८

३ वर्तमान लुम्बिनीवेई, नेपाल-तराई (नौतनबा-स्टेशनसे ८ मील पश्चिम)।

तदण सिद्धार्थ को संसार से कुछ विरक्त तथा अधिक विचार-मग्न देख, शूद्रोदनको डर लगा कि कहीं उनका लड़का भी साधुओंके बहुकावेमें आकर घर न छोड़ जाये; इसकेलिए उसने पड़ोसी कोलिय गण (=प्रजातत्र)की सुन्दरी कन्या भद्रा कापिलायनी (या यशोधरा) से विवाह कर दिया। सिद्धार्थ कुछ दिन और ठहर गये, और इस बीचमें उन्हें एक पुत्र पैदा हुआ, जिसे अपने उठते विचार-चन्द्रके प्रसनेके लिए राहु समझ उन्होंने राहुल नाम दिया। बुद्ध, रोगी, मृत और प्रव्रजित (=संन्यासी) के चार दृश्योंको देख उनकी संसारसे विरक्ति पक्की हो गई, और एक रात चुन्केसे यह घरसे निकल भागे। इसके बारेमें बुद्धने स्वयं चुनार (=सुमुमारगिरि) में वत्सराज उदयके पुत्र बोधिराजकुमारसे कहा था—

“राजकुमार ! बुद्ध होनेसे पहिले . . . मुझे भी होता था—‘सुखमें सुख नहीं प्राप्त हो सकता, दुःखमें सुख प्राप्त हो सकता है।’ इस लिए . . . मैं तरुण बहुत काले केशोंवाला ही, सुन्दर जीवनके साथ, प्रथम वयसमें माता-पिताको अभ्रमुख छोड़ घरसे . . . प्रव्रजित हुआ। . . . (पहिले) आलार कालाम (के पास) . . . गया। . . .”

आलार कालामने कुछ योगकी विधियाँ बतलाई, किन्तु सिद्धार्थकी जिज्ञासा उससे पूरी नहीं हुई। वहसि चलकर वह उद्दक रामपुत्र (=उद्दक रामपुत्र)के पास गये, वहाँ भी योगकी कुछ बात सीख सके; किन्तु उससे भी उन्हें सन्तोष नहीं हुआ। फिर उन्होंने बोधगयाके पास प्रायः छे वर्षों तक योग और अन्नभक्षकी भीषण तपस्या की। इस तपस्याके बारेमें वह खुद कहते हैं—

“मेरा शरीर (दुर्बलता)की चरमसीमा तक पहुँच गया था। जैसे आसीतिक (अस्ती सालवाले)की गठें . . . वैसे ही मेरे अंग

१. जजित्तव-निकाय, २।४।५ (अनुवाद, पृ० ३४५)

२. वही, पृ० ३४८

प्रत्यंग हो गए थे। . . . जैसे ऊँटका पैर वैसे ही मेरा कूल्हा हो गया था। जैसे . . . सूझोंकी (ऊँचीनीची) पाँती वैसेही पीठके काँटे हो गये थे। जैसे शालकी पुरानी कड़ियाँ टेढ़ी-मेढ़ी होती हैं, वैसे ही मेरी पैसुलियाँ हो गई थीं। . . . जैसे गहरे कूपमें तारा, वैसे ही मेरी आँखें दिखाई देती थीं। . . . जैसे कच्ची तोड़ी कड़वी लौकी हवा-धूपसे चुचक जाती है, मुर्सा जाती है, वैसे ही मेरे शिरकी खाल चुचक मुर्सा गई थी। . . उस अनशनसे मेरे पीठके काँटे और पैरकी खाल बिलकुल सट गई थी। . . . यदि मैं पाखाना या पेशाब करनेके लिए (उठता) तो वहीं भहराकर गिर पड़ता। जब मैं कायाको सहाराते हुए, हाथसे गात्रको मसलता, तो . . . कायासे सड़ी जड़वाले रोम झड़ पड़ते। . . . मनुष्य . . . कहते—'श्रमण गौतम काला है' कोई . . . कहते—' . . . काला नहीं स्याम'। . . कोई . . . कहते—' . . . मंगुरवर्ण है। मेरा वैसे परिशुद्ध, गोरा (=परि-अवदान) चमड़ेका रंग नष्ट हो गया था। . . .

" . . . लेकिन . . . मैंने इस (तपस्या) . . . से उस चरम . . . दर्शन . . . को न पाया। (तब विचार हुआ) बोधि (=ज्ञान)के लिए क्या कोई दूसरा मार्ग है? . . . तब मुझे हुआ—' . . . मैंने पिता (=शुद्धोदन) शाक्यके खेतपर जामुनकी ठंडी छायाके नीचे बैठ . . . प्रथम ध्यानको प्राप्त हो विहार किया था। शायद वह मार्ग बोधिका हों। . . . (किन्तु) इस प्रकारकी अत्यन्त कृश पतली कायासे वह (ध्यान-)मुख मिलना मुकुर नहीं है। . . फिर मैं स्थूल आहार—दाल-भान—ग्रहण करने लगा। . . उस समय मेरे पास पाँच भिक्षु रहा करते थे। . . जब मैं स्थूल आहार . . . ग्रहण करने लगा। तो वह पाँचो भिक्षु . . . उदासीन हो चले गये। "

आगेकी जीवनयात्राके बारेमें बुद्ध अन्यत्र कहते हैं—

“मैंने एक रमणीय भूभागमें, वनसङ्घमें एक नदी (=निरंजना) को बहते देखा। उसका घाट रमणीय और श्वेत था। यही ध्यान-योग्य स्थान है, (सोच) वहाँ बैठ गया। (और) जन्मनेके दुष्परिणामको जान अनुपम निर्वाणको पा लिया, मेरा ज्ञान दर्शन (=साक्षात्कार) बन गया, मेरे चित्तकी मुक्ति अबल हो गई, यह अन्तिम जन्म है, फिर अब (दूसरा) जन्म नहीं (होगा)।”

सिद्धार्यका यह ज्ञान दर्शन था—दुःख है, दुःखका हेतु (=समुदय), दुःखका निरोध (=विनाश) है और दुःख-निरोधका मार्ग। ‘जो धर्म (=वस्तुएँ घटनाएँ) हैं, वह हेतुसे उत्पन्न होते हैं। उनके हेतुको, बुझने कहा। और उनका जो निरोध है (उसे भी), ऐसा मत रखनेवाला महा श्रमण।”

सिद्धार्यने उनतीस सालकी आयु (५३४ ई० पू०) में घर छोड़ा। छे वर्ष तक योग-तपस्या करनेके बाद ध्यान और चिन्तन द्वारा ३६ वर्षकी आयु (५२८ ई० पू०) में बोधि (=ज्ञान) प्राप्त कर वह बुद्ध हुए। फिर ४५ वर्ष तक उन्होंने अपने धर्म (=दर्शन)का उपदेश कर ८० वर्षकी उम्रमें ४८३ ई० पू० में कुसीनारा में निर्वाण प्राप्त किया।

२—साधारण विचार

बुद्ध होनेके बाद उन्होंने सबसे पहिले अपने ज्ञानका अधिकारी उन्हीं पाँचों भिक्षुओंको समझा, जो कि अनसन त्यागनेके कारण पतित समझ उन्हे छोड़ गये थे। पता लगाकर वह उनके आश्रम ऋषि-पतन मृगदाव (सारनाथ, बनारस) पहुँचे। बुद्धका पहिला उपदेश उसी शंकाको हटानेके लिए था, जिसके कारण कि अनसन छोड़ बाह्य आरम्भ करनेवाले गौतम-

१. “ये धर्मा हेतुप्रसवा हेतुं तेषां तत्तावतो दृश्यवत् ।

तेषां च यो निरोध एषंवासी महाश्रमणः ।”

२. कसया, जिला बीरसपुर ।

को वह छोड़ आये थे। बुढ़ने कहा—

“भिक्षुओ! इन दो अतियों (=चरम-पथों)को . . नहीं सेवन करना चाहिए।—(१) . . काम-सुखमें लिप्त होना; . . (२) . . शरीर पीड़ामें लगना।—इन दोनों अतियोंको छोड़ . . (मैं)ने मध्यम-मार्ग खोज निकाला है, (जो कि) आँसू देनेवाला, ज्ञान करानेवाला . . शान्ति (देने)वाला है। . . वह (मध्यम-मार्ग) यही आर्य (=श्रेष्ठ) अष्टांगिक (=आठ अंगोंवाला) मार्ग है, जैसे कि—ठीक दृष्टि (=दर्शन), ठीक संकल्प, ठीक वचन, ठीक कर्म, ठीक जीविका, ठीक प्रयत्न, ठीक स्मृति और ठीक समाधि। . . ”

(१) चार आर्य-सत्य—

दुःख, दुःख-समुदय (०हेतु), दुःख निरोधदुःखनिरोधगामी मार्ग—
जिनका जिक्र अभी हम कर चुके हैं, इन्हें बुढ़ने आर्य-सत्य—श्रेष्ठ सच्चाइयाँ—कहा है।

क. दुःख-सत्यकी व्याख्या करते हुए बुढ़ने कहा है—“जन्म भी दुःख है, बुढ़ापा भी दुःख है, मरण शोक-रुदन—मनकी खिन्नता—हैरानगी दुःख है। अ-प्रियमें मयोग, प्रियसे वियोग भी दुःख है, इच्छा करके जिसे नहीं पाता वह भी दुःख है। संक्षेपमें पाँचों उपादान स्कन्ध दुःख हैं।”

(पाँच उपादान स्कन्ध)—रूप, वेदना, सज्ञा, संस्कार, विज्ञान—
यही पाँचों उपादान स्कन्ध हैं।

(a) रूप—चारों महाभूत—पृथिवी, जल, वायु, अग्नि, यह रूप-उपादान स्कन्ध है।

१. “धर्मचक्रप्रवर्तन-सूत्र”—संयुक्त-निकाय ५५।२।१ (“बुढ़चर्या”,
पृ० २३)

२. महासत्तिपट्ठान-सुत्त (दीर्घ-निकाय, २।९)

(b) वेदना—हम वस्तुओं या उनके विचारके सम्पर्कमें आनेपर जो सुख, दुःख, या न सुख-दुःखके रूपमें अनुभव करते हैं, इसे ही वेदना स्कन्ध कहते हैं।

(c) संज्ञा—वेदनाके बाद हमारे मस्तिष्कपर पहिलेसे ही अकित संस्कारों द्वारा जो हम पहिचानते हैं—‘यह वही देवदत्त है’, इसे संज्ञा कहते हैं।

(d) संस्कार—रूपोंकी वेदनाओं और संज्ञाओंका जो संस्कार मस्तिष्कपर पड़ा रहता है, और जिसकी सहायतासे कि हमने पहिचाना—‘यह वही देवदत्त है’, इसे संस्कार कहते हैं।

(e) चिन्ता—चेतना या मनको विज्ञान कहते हैं।

ये पाँचों स्कन्ध जब व्यक्तिकी तृष्णाके विषय होकर पास आते हैं, तो इन्हे ही उपादान स्कन्ध कहते हैं। बुद्धने इन पाँचों उपादान-स्कन्धोंको दुःख-रूप कहा है।

क. दुःख हेतु—दुःखका हेतु क्या है? तृष्णा—काम (भोग) की तृष्णा, भवकी तृष्णा, विभवकी तृष्णा। इन्द्रियोंके जितने प्रिय विषय या काम हैं, उन विषयोंके साथ संपर्क, उनका स्पर्श, तृष्णाको पैदा करता है। “काम (—प्रिय भोग)केलिए ही राजा भी राजाओंसे लड़ते हैं, क्षत्रिय भी क्षत्रियोंसे, ब्राह्मण भी ब्राह्मणोंसे, गृहपति (—वैश्य) भी गृहपतिसे, माता भी पुत्रसे, पुत्र भी मातासे, पिता पुत्रसे, पुत्र पितासे, भाई भाईसे, बहिन भाईसे, भाई बहिनसे, मित्र मित्रसे लड़ते हैं। वह आपसमें कलह-विग्रह-विवाद करते एक दूसरेपर हाथसे भी, दबसे भी, शस्त्रसे भी आक्रमण करते हैं। वह (इससे) मर भी जाते हैं, मरण-समान दुःखको प्राप्त होते हैं।”

ग. दुःख-विनाश—उसी तृष्णाके अत्यन्त निरोध परित्याग विनाशको दुःख-निरोध कहते हैं। प्रिय विषयों और तद्विषयक विचारों विकल्पोंसे जब तृष्णा छूट जाती है, तभी तृष्णाका निरोध होता है।

तृष्णाके नाश होनेपर उपादान (=विषयोके संग्रह करने) का निरोध होता है। उपादानके निरोधसे भव (=लोक) का निरोध होता है, भव निरोधसे जन्म (=पुनर्जन्म) का निरोध होता है। जन्मके निरोधसे बुढ़ापा, मरण, शोक, रोना, दुःख, मनकी विघ्नता, हैरानगी नष्ट हो जाती है। इस प्रकार दुःखोंका निरोध होता है।

यही दुःखनिरोध बुद्धके सारे दर्शनका केन्द्र-बिन्दु है।

घ. दुःख-विनाशका मार्ग—दुःख निरोधकी ओर ले जानेवाला मार्ग क्या है?—आर्य अष्टांगिक मार्ग जिन्हें पहिले गिना आए है। आर्य-अष्टांगिक मार्गकी आठ बातोंको ज्ञान (=प्रज्ञा), मदाचार (=शील और योग (=समाधि) इन तीन भागों (=स्कन्धों) में बाँटनेपर वह होते हैं—

(क) ज्ञान	{ ठीक दृष्टि ठीक सकल्प
(ख) शील	{ ठीक वचन ठीक कर्म ठीक जीविका
(ग) समाधि	{ ठीक प्रयत्न ठीक स्मृति ठीक समाधि

(क) ठीक ज्ञान—

(a) ठीक (=सम्यग्) दृष्टि—कायिक, वाचिक, मानसिक, भले बुरे कर्मोंके ठीक-ठीक ज्ञानको ठीक दृष्टि कहते हैं। भले बुरे कर्म इस प्रकार हैं—

	बुरे कर्म	भले कर्म
कायिक	{ १. हिंसा	अ-हिंसा
	{ २. चोरी	अ-चोरी
	{ ३. (यौन) व्यभिचार	अ-व्यभिचार

वाचिक	{	४. मिथ्याभाषण	अ-मिथ्याभाषण
		५. चुगली	न-चुगली
		६. कटुभाषण	अ-कटुभाषण
		७. बकवास	न-बकवास
मानसिक	{	८. लोभ	अ-लोभ
		९. प्रतिहिंसा	अ-प्रतिहिंसा
		१०. झूठी धारणा	न-झूठी धारणा

दुःख, हेतु, निरोध, मार्गका ठीकसे ज्ञान ही ठीक दृष्टि (=दर्शन) कही जाती है।

(b) ठीक संकल्प—राग, हिंसा, प्रतिहिंसा, रहित संकल्पको ही ठीक संकल्प कहते हैं।

(ख) ठीक आचार—

(a) ठीक वचन—झूठ, चुगली, कटुभाषण और बकवाससे रहित सच्ची मोठी बातोंका बोलना।

(b) ठीक कर्म—हिंसा-चोरी-व्यभिचार-रहित कर्म ही ठीक कर्म है।

(c) ठीक जीविका—झूठी जीविका छोड़ सच्ची जीविकासे शरीर-यात्रा चलाना। उस समयके शासक-शोषक समाजद्वारा अनुमोदित सभी जीविकाओंमें मिर्फं प्राणि हिंसा सबको निम्न जीविकाओंको ही बुढ़ने झूठी जीविका कहा—

‘हृष्यारका व्यापार; प्राणिका व्यापार, मांसका व्यापार, मद्यका व्यापार, विषका व्यापार।’

(ग) ठीक सत्ताधि—

(a) ठीक प्रयत्न—(=व्यायाम)—इन्द्रियोंपर सयम, बुरी भावनाओंको रोकने तथा अच्छी भावनाओंके उत्पादनका प्रयत्न, उत्पन्न अच्छी

भावनाओंको कायम रखनेका प्रयत्न—ये ठीक प्रयत्न हैं।

(b) ठीक स्मृति—काया, वेदना, चित्त और मनके धर्मोंकी ठीक स्थितियों—उनके मलिन, क्षण-विध्वंसी आदि होने—का सदा स्मरण रखना।

(c) ठीक समाधि—“चित्तकी एकाग्रताको समाधि कहते हैं”।^१ ठीक समाधि वह है जिससे मनके विक्षेपोंको हटाया जा सके। बुद्धकी शिक्षाओंको अत्यन्त संक्षेपमें एक पुरानी गायामे इस तरह कहा गया है—

“सारी बुराइयोंका न करना, और अच्छाइयोंका संपादन करना; अपने चित्तका संयम करना, यह बुद्धकी शिक्षा है।”

अपनी शिक्षाका क्या मुख्य प्रयोजन है, इसे बुद्धने इस तरह बतलाया है—

“भिक्षुओ! यह ब्रह्मचर्य (=भिक्षुका जीवन) न लाभ-सत्कार-प्रशंसा-केलिए है, न शील (=सदाचार)की प्राप्तिकेलिए, न समाधि प्राप्तिकेलिए, न ज्ञान=दर्शनकेलिए है। जो न अटूट चित्तकी मुक्ति है, उसीकेलिए . . . यह ब्रह्मचर्य है, यही सार है, यही उसका अन्त है।

बुद्धके दार्शनिक विचारोंको देनेसे पूर्व उनके जीवनके बाकी अंशको समाप्त कर देना जरूरी है।

सारनाथमें अपने धर्मका प्रथम उपदेश कर, वही वर्षा बिता, वर्षाके अन्तमें स्थान छोड़ते हुए प्रथम चार मासोंमें हुए अपने साठ शिष्योंको उन्होंने इस तरह सम्बोधित किया^२—

“भिक्षुओ! बहुत जनोके हितकेलिए, बहुत जनोके सुखकेलिए, लोकपर दया करनेकेलिए, देव-मनुष्योंके प्रयोजन-हित-सुखकेलिए विचरण करो। एक साथ दो मत जाओ। . . . मैं भी . . . उरुवेला . . . सेनानी-ग्राममें. धर्म-उपदेशकेलिए जा रहा हूँ।”

१. म० नि०, १।५।४

२. संयुतस-नि०, ४।१।४

२. म० नि०, १।३।९

इसके बाद ४४ वर्ष बुद्ध जीवित रहे। इन ४४ वर्षोंके बरसातके तीन मासोंको छोड़ वह बराबर विचरते, जहाँ-तहाँ ठहरते, लोगोंको अपने धर्म और दर्शनका उपदेश करते रहे।^१ बुद्धने बुद्धत्व प्राप्तिके बादकी ४४ बरसातोंको निम्न स्थानोंपर बिताया था—

स्थान	ई० पू०	स्थान	ई० पू०
(लुबिनी जन्म	५६३)	बीच)	५१७
(बोधगया बुद्धत्वमे	५२८)	१३ चालिय पर्वत (विहार)	५१६
१ ऋषिपत्तन (सारनाथ)	५२८	१४. श्रावस्ती (गोंडा)	५१५
२-४ राजगृह	५२७-२५	१५ कपिलवस्तु	५१४
५ वैशाली	५२४	१६. आलवी (अरवल)	५१३
६. मकुल पर्वत (विहार)	५२३	१७ राजगृह	५१२
७ (त्रयस्त्रिंश ?)	५२२	१८ चालिय पर्वत	५११
८. मसुमारगिरि (चुनार)	५२१	१९ चालिय पर्वत	५१०
९ कौशाम्बी (इलाहाबाद)	५२०	२०. राजगृह	५०९
१० पारिलेयक (मिर्जापुर)	५१९	२१-४५. श्रावस्ती	५०८-४८४
११ नाला (बिहार)	५१८	४६ वैशाली	४८३
१२ वैरजा (कन्नौज-मथुराके		(कुसीनारामें निर्वाण ४८३)	

उनके विचरणका स्थान प्रायः सारे युक्त प्रान्त और सारे विहार तक सीमित था। इसमें बाहर वह कभी नहीं गये।

(२) जनतंत्रवाद—

हम देख चुके हैं, कि जहाँ बुद्ध एक ओर अत्यन्त भोग-मय जीवनके विरुद्ध थे, वहाँ दूसरी ओर वह शरीर मुक्तानेको भी मूर्खता समझते थे। कर्मकांड, भक्तिकी अपेक्षा उनका झुकाव ज्ञान और बुद्धिवादकी ओर

१. बुद्धके जीवन और मुख्य-मुख्य उपदेशोंको प्राचीनतम सान्नीके आधारपर मैने “बुद्धधर्मा” में संगृहीत किया है।

ज्यादा था। उनके दर्शनकी विशेषताको हम अभी कहनेवाले हैं। इन सारी बातोंके कारण अपने जीवनमें और बाद में भी बुद्ध प्रतिभाशाली व्यक्तियोंको आकर्षित करनेमें समर्थ हुए। मगधके सारिपुत्र, मीद-गल्यायन, महाकाश्यप ही नहीं, सुदूर उज्जैनके राजपुरोहित महा-कात्यायन जैसे विद्वान् ब्राह्मण उनके शिष्य बने जिन्होंने ब्राह्मणोंके धर्म और स्वायंके विरोधी बौद्धधर्मके प्रति ब्राह्मणोंमें कटुता फैलाने—खासकर प्रारम्भिक सदियोंमें—से रोका। मगधका राजा विविसार बुद्धका अनुयायी था। कोसलके राजा प्रसेनजित्को इसका बहुत अभिमान था कि बुद्ध भी कोसल क्षत्रिय है और वह भी कोसल क्षत्रिय। उसने बुद्धका और नजदीकी बननेकेलिए शाक्यवंशकी कन्या के साथ ब्याह किया था। शाक्य-मल्ल-, लिच्छवि-प्रजातत्रोमें उनके अनुयायियोंकी भारी संख्या थी। बुद्धका जन्म एक प्रजातत्र (शाक्य) में हुआ था, और मृत्यु भी एक प्रजातत्र (मल्ल) ही में हुई। प्रजातत्र-प्रणाली उनको कितनी प्रिय थी, यह इसीमें मालूम है, कि अज्ञानशत्रुके साथ अन्धरा मगध होनेपर भी उन्होंने उसके विरोधी वैशालीके लिच्छवियोंकी प्रशंसा करते हुए राष्ट्रके अपराजित रखनेवाली निम्न बातें बतलाई—

(१) बराबर एकत्रित हो सामूहिक निर्णय करना, (२) (निर्णयके अनुसार) कर्त्तव्योंका एक ही करना, (३) व्यवस्था (कानून और विनय) का पालन करना, (४) बुद्धोंका सत्कार करना, (५) न्त्रियोंपर जबर्दस्ती नहीं करना, (६) जातीय धर्मका पालन करना, (७) धर्माचार्योंका सत्कार करना।

इन बातोंमें सामूहिक निर्णय, सामूहिक कर्त्तव्य-पालन, स्त्री-स्वातन्त्र्य प्रगतिके अनुकूल विचार थे, किन्तु बाकी बातोंपर जोर देना यही बतलाना है, कि वह तत्कालीन सामाजिक व्यवस्थामें हस्तक्षेप नहीं करना

१. देखो, महापरिनिष्वाण-सुत्त (सी० नि०, २।३), “बुद्धचर्या”, पृष्ठ ५२०-२२

चाहते थे। वैयक्तिक तृष्णाके दुष्परिणामको उन्होंने देखा था। दुःखोंका कारण यही तृष्णा है। दुःखोंका चित्रण करते हुए उन्होंने कहा था—

“चिरकालसे तुमने . . . माता पिता-पुत्र-दुहिताके मरणको सहा, . . भोग-रोगकी आफतोंको सहा, प्रियके वियोग, अप्रियके संयोगसे रोते क्रन्दन करते जितना आसू तुमने गिराया, वह चारों समुद्रोंके जल से भी ज्यादा है।”

यहाँ उन्होंने दुःख और उसकी जड़को समाजमें न ब्याल कर व्यक्तिमें देखने की कोशिश की। भोगकी तृष्णाकेलिए राजाजों, क्षत्रियों, ब्राह्मणों, वैश्यो, सारी दुनियाको झगड़ते मरने-मारते देख भी उस तृष्णाको व्यक्तिसे हटानेकी कोशिश की। उनके मतानुसार मानो, कांटोमें बचनेकेलिए सारी पृथिवी को तो नहीं ढाँका जा सकता है, हाँ, अपने पैरोंको चमड़ेसे ढाँक कर कांटोमें बचा जा सकता है। वह समय भी ऐसा नहीं था, कि बुद्ध जैसे प्रयोगवादी दार्शनिक, सामाजिक पापोंको सामाजिक चिकित्सासे दूर करनेकी कोशिश करते। नों भी वैयक्तिक सम्पत्तिकी बुराइयोंको वह जानते थे, इसीलिए जहाँ तक उनके अपने भिक्षु-मण्डका संबंध था, उन्होंने उसे हटाकर भोगमें पूर्ण साम्यवाद स्थापित करना चाहा।

(३) दुःख-विनाश-मार्गकी श्रुतियाँ—

बुद्धका दर्शन घोर अणिकवादी है, किन्तु वस्तुको वह एक क्षणसे अधिक ठहरनेवाली नहीं मानते, किन्तु इस दृष्टिको उन्होंने समाजकी आर्थिक व्यवस्थापर लागू नहीं करना चाहा। सम्पत्तिशाली शासक-शोषक-समाजके साथ इस प्रकार शान्ति स्थापित कर लेनेपर उनके जैसे प्रतिमाशाली दार्शनिकका ऊपरके तबकेमें सम्मान बढ़ना लाजिमी था। पुरोहित-वर्गके कूटदत्त, सोणदंड जैसे धनी प्रभुताशाली ब्राह्मण उनके अनुयायी बनते थे, राजा लोग उनकी जावमगतकेलिए उतावले दिखाई पड़ते थे। उस वक्तका धनकुबेर व्यापारी-वर्ग तो उससे भी

ज्यादा उनके सत्कारकेलिए अपनी धैलियाँ खोले रहता था, जितने कि आजके भारतीय महासेठ गांधीकेलिए। श्रावस्तीके धनकुबेर सुदत्त (अनायपिडक) ने सिक्केसे ढाँक एक भारी बाग (जेतवन) खरीदकर बुद्ध और उनके भिक्षुओंके रहनेकेलिए दिया। उसी शहरकी दूसरी सेठानी विशाखाने भारी व्ययके साथ एक दूसरा विहार (=मठ) पूर्वाराम बनवाया था। दक्षिण और दक्षिण-पश्चिम भारतके साथ व्यापारके महान केन्द्र कौशाम्बीके तीन भारी सेठोंने तो बिहार बनवानेमें होड़सी कर ली थी। सब तो यह है, कि बुद्धके धर्मको फैलानेमें राजाओंसे भी अधिक व्यापारियोंने सहायता की। यदि बुद्ध तत्कालीन अधिक व्यवस्थाके खिलाफ जाते तो यह सुभीता कहाँ से हो सकता था ?

३-दार्शनिक विचार

“अनित्य, दुःख, अशात्म” इस एक सूत्रमें बुद्धका सारा दर्शन आ जाता है। इनमें दुःखके बारेमें हम कह चुके हैं।

(१) शणिकबाह—बुद्धने तत्त्वोंका विभाजन तीन प्रकारमें किया है—(१) स्कन्ध, (२) आयतन, (३) धातु।

स्कन्ध पाँच है—रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान। रूपमें पृथिवी आदि चारों महाभूत शामिल हैं। विज्ञान चेतना या मन है। वेदना सुख-दुःख आदिका जो अनुभव होता है उसे कहते हैं। संज्ञा होश या अभिज्ञानको कहते हैं। संस्कार मन पर बज रही छाप या वामनाको कहते हैं। इस प्रकार वेदना, संज्ञा, संस्कार—रूपके संपर्कसे विज्ञान (चक्षुः) की भिन्न-भिन्न स्थितियाँ हैं।^१ बुद्धने इन स्कन्धोंको ‘अ-नित्य सस्कृत (कृत) :-

१. अंगुत्तर-निकाय, ३।१।३४

२. महावेदल्ल-सुत्त; म० नि०, १।५।३—“संज्ञा.... वेदना..... विज्ञान.... यह तीनों धर्म (पदार्थ) मिलेजुले हैं, विलय नहीं... विलय करके इनका भेद नहीं जतलाया जा सकता।

प्रतीत्य समुत्पन्न=क्षय धर्मवाला=व्यय धर्मवाला= ... निरोध (= विनाश) धर्मवाला^१ कहा है।

आयतन बारह हैं—छँ इन्द्रियाँ (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, काया या चमस्मा और मन) और छँ उनके विषय—रूप, शब्द, गंध, रस, स्पर्श, ध्वनि, और धर्म (=वेदना, संज्ञा, संस्कार)।

धातु अठारह हैं—उपरोक्त छँ इन्द्रियाँ तथा उनके छँ विषय; और इन इन्द्रियों तथा विषयोंके संपर्कसे होनेवाले छँ विज्ञान (=चक्षु-विज्ञान, श्रोत्र-विज्ञान, घ्राण-विज्ञान, जिह्वा-विज्ञान, काय-विज्ञान और मन-विज्ञान)।

विश्वकी सारी वस्तुएं स्कन्ध, आयतन, धातु तीनोंमेंसे किसी एक प्रक्रियामे बांटी जा सकती हैं। इन्हें ही नाम और रूपमें भी विभक्त किया जाता है, जिनमें नाम विज्ञानका पर्यायवाची है। यह सभी अनित्य हैं—

“यह अटल नियम है—... रूप (महाभूत) वेदना, संज्ञा, संस्कार, विज्ञान (ये) सारे संस्कार (=कृत वस्तुएं) अनित्य हैं।”

“रूप ... वेदना ... संज्ञा ... संस्कार ... विज्ञान (ये पाँचों स्कन्ध) नित्य, ध्रुव, शाश्वत, अविकारी नहीं हैं, यह लोकमें पंडितसम्मत् (वात) है। मैं भी (वैसा) ही कहता हूँ। ऐसा कहने ... समझाने पर भी जो नहीं समझना नहीं देखता, उस ... बालक (=मूर्ख) अन्धे, बेआँख, अज्ञान के लिए मैं क्या कर सकता हूँ।”

रूप (भौतिक पदार्थ) की क्षणिकताको तो आसानीसे समझा जा सकता है। विज्ञान (—मन) उसने भी क्षणभंगुर है, इसे दशति हुए बुद्ध कहने हैं—

“भिक्षुओ! यह वल्लि वेहनर है, कि अज्ञान ... पुरुष इस चार महाभूतोंकी कायाको ही आत्मा (=नित्य तत्त्व) मान ले, किन्तु

१. महाविद्यालय-सुत्त, (बी० नि०, २।१५; “बुद्धचर्या”, १३३

२. अंगुत्तर-निकाय, ३।१।३४

३. संयुक्त-नि०, १६

चित्तको (वैसा मानना ठीक) नहीं। सो क्यों? ... चारो महाभूतोंकी यह काया एक, दो, तीन, चार, पाँच... छे... सात वर्ष तक भी मौजूद देखी जाती है; किन्तु जिसे 'चित्त', 'मन' या 'विज्ञान' कहा जाता है, वह रात और दिनमें भी (पहिलेसे) दूसरा ही उत्पन्न होता है, दूसरा ही नष्ट होता है।"

बुद्धके दर्शनमें अनित्यता एक ऐसा नियम है, जिसका कोई अपवाद नहीं है।

बुद्धका अनित्यवाद भी "दूसरा ही उत्पन्न होता है, दूसरा ही नष्ट होता है" के कहे अनुसार किसी एक मौलिक तत्त्वका बाहरी अपरिवर्तनमात्र नहीं, बल्कि एकका बिल्कुल नाश और दूसरेका बिल्कुल नया उत्पाद है।—बुद्ध कार्य-कारणकी निरन्तर या अविच्छिन्न सन्ततिको नहीं मानते।

(२) प्रतीत्य-समुत्पाद—यद्यपि कार्य-कारणको बुद्ध अविच्छिन्न मन्ति नहीं मानते, तो भी वह यह मानते हैं कि "इसके होनेपर यह होता है" (एकके विनाशके बाद दूसरेकी उत्पत्ति इसी नियमको बुद्धने प्रतीत्य-समुत्पाद नाम दिया है)। हर एक उत्पादका कोई प्रत्यय है। प्रत्यय और हेतु (—कारण) समानार्थक शब्द मालूम होने हैं, किन्तु बुद्ध प्रत्ययमें वही अर्थ नहीं लेते, जो कि दूसरे दार्शनिकोंको हेतु या कारणमें अभिप्रेत है। प्रत्ययसे उत्पाद का अर्थ है, बीननेसे उत्पाद—यानी एकके बीत जाने नष्ट हो जानेपर दूसरेकी उत्पत्ति। बुद्धका प्रत्यय ऐसा हेतु है, जो किसी वस्तु या घटनाके उत्पन्न होनेसे पहिले क्षण मदा लुप्त होते देखा जाता है। प्रतीत्य समुत्पाद कार्यकारण नियमको अविच्छिन्न नहीं 'विच्छिन्न प्रवाह' बतलाता है। प्रतीत्य समुत्पादके इसी विच्छिन्न प्रवाहको लेकर आगे नागार्जुनने अपने शून्यवादको विकसित किया।

१. संयुक्त-नि०, १२।७ २. "अस्मिन् सति इदं भवति।" (म० नि०, १।४। ८; अनुवाद, पृ० १५५)

३. Discontinuous continuity.

प्रतीत्य-समुत्पाद—बुद्धके सारे दर्शनका आधार है, उनके दर्शनके समझनेकी यह कुजी है, यह खूद बुद्धके इस वचनसे मालूम होता है—

“जो प्रतीत्य समुत्पादको देखना है, वह धर्म (=बुद्धके दर्शन) को देखता है; जो धर्मको देखता है, वह प्रतीत्य समुत्पादको देखता है। यह पांच उपादान म्कध (रूप, वेदना, मज्ञा, संस्कार, विज्ञान) प्रतीत्य समुत्पन्न (=विच्छिन्न प्रवाहके तीरपर उत्पन्न) हैं।”

प्रतीत्य-समुत्पादके नियमको मानव व्यक्तिमें लगाने हुए, बुद्धने इसके वारह अंग (=द्वादशांग प्रतीत्य समुत्पाद) बतलाये हैं। पुराने उपनिषद्के दार्शनिक तथा हमारे कितने ही आचार्य नित्य ध्रुव, अविनाशी, तत्त्वको आत्मा कहते थे। बुद्धके प्रतीत्य समुत्पादमें आत्माकेलिए कोई गुजाइश न थी, इमोलिए आत्मवादको वह महा-अविद्या कहने थे। इस ज्ञानको उन्होंने अपने एक उपदेश^१ में अच्छी तरह समझाया है—

‘माति केवट्टणुत्त भिक्षुं ऐसी बुरी दृष्टि (=धारणा) उत्पन्न हुई थी—मैं भगवान्के उपदिष्ट धर्मका इन प्रकार जानता हूँ, कि दूसरा नहीं बल्कि वहाँ (एक) विज्ञान (=जीव) संसरण-संघावन (=आवागमन) करना रहना है।’

बुद्धने यह बात सुनी तो बुलाकर पूछा—

“क्या मचमुच साति ! तुझे इस प्रकारकी बुरी धारणा हुई है ?”

‘हां . दूसरा नहीं वही विज्ञान (=जीव) संसरण-संघावन करना है।’

‘माति ! वह विज्ञान क्या है ?’

‘यह जो, भन्ते ! बसता अनुभव करता है, जो कि वहाँ-वहाँ (जन्म-लेकर) अच्छे बुरे कर्मोंके फलको अनुभव करता है।’

‘निकम्मे (= मोक्षपुरुष) ! तूने किसको मुझे ऐसा उपदेश करते

१. मज्झिम-नि०, १।३।८

२. महासुद्धा-संखय-मुत्तन्त, ४० नि०, १।४।८ (अनुवाद, पृ० १५१-८)

सुना ? मैंने तो मोघपुरुष ! विज्ञान (=जीव) को अनेक प्रकारसे प्रतीत्य-समुत्पन्न कहा है—प्रत्यय (=विगत) होनेके बिना विज्ञानका प्रादुर्भाव नहीं हो सकता (बतलाया है) । मोघपुरुष ! तू अपनी ठीकसे न समझी बातका हमारे ऊपर लांछन लगाता है ।’ ..”

फिर भिक्षुओंको संबोधित करते हुए कहा—

“भिक्षुओ ! जिस-जिस प्रत्ययसे विज्ञान (=जीव) बेतना उत्पन्न होता है, वही उसकी सज्ञा होती है । चक्षुके निमित्तसे (जो) विज्ञान उत्पन्न होता है, उसकी चक्षुविज्ञान ही सज्ञा होती है । (इसी प्रकार) श्रोत्र-, घ्राण-, रस-, काया, मन-विज्ञान सज्ञा होती है । जैसे जिस जिस निमित्त (=प्रत्यय) से आग जलती है, वही-वही उसकी सज्ञा होती है, ... काष्ठ अग्नि . तृण अग्नि . तुष अग्नि ..’

“ ‘यह (पांच स्कन्ध) उत्पन्न हैं—यह अच्छी प्रकार प्रज्ञासे देखनेपर (आत्माके होनेका) सन्देह नष्ट हो जाता है न ?’

‘हाँ, भन्ते !’

‘भिक्षुओ ! ‘यह (पांच स्कन्ध) उत्पन्न हैं—इस (विषयमें) तुम सन्देह-रहित हो न ?’

‘हाँ, भन्ते !’

“भिक्षुओ ! ‘यह (पांच स्कन्ध=भौतिक तत्त्व और मन) उत्पन्न हैं’, ... ‘यह अपने आहारसे उत्पन्न हैं’ ‘यह अपने आहारके निरोधसे निरुद्ध होनेवाला हैं’—यह ठीकसे अच्छी प्रकार जानना सुदृष्ट है न ?’

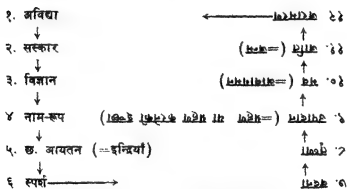
‘हाँ, भन्ते !’

‘भिक्षुओ ! तुम इस परिशुद्ध (सु-) दृष्ट (विचार) में भी आसक्त न होना, रमण न करना, ‘मेरा धन है’—न समझना, न ममता करना । बल्कि भिक्षुओ ! मेरे उपदेश किए धर्मको देखे (=कुल्ल) के समान समझना, (यह) पार होनेके लिए है, पकड़ रखनेके लिए नहीं है ।’

साति केवटपुस्तके मनमें जैसे 'आत्मा है' वह अविद्या छाई थी, उस अविद्याका कारण समझाते हुए बुद्धने कहा —

"सभी आहारोंका निदान (=कारण) है तृष्णा . . . उसका निदान वेदना . . . उसका निदान स्पर्श . . . उसका निदान छै आयतन (=पाँचों इन्द्रियाँ और मन) . . . उसका निदान नाम और रूप . . . उसका निदान विज्ञान . . . उसका निदान संस्कार . . . उसका निदान अविद्या ।"

अविद्या फिर अपने चक्रको १२ अंगोंमें कुहराती है, इसे ही द्वादशांग प्रतीत्य-समुत्पाद कहते हैं —



तृष्णाकी उत्पत्तिकी कथा कहते हुए बुद्धने वहीं कहा है —

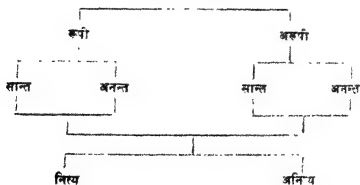
"भिक्षुओ ! तीनके एकत्रित होनेसे गर्भधारण होता है । . . .

(१) माता-पिता एकत्रित होते हैं, (२) माता ऋतुमती होती है, (३) गर्भार्थ उपस्थित होता है । . . . तब माता गर्भको . . . नौ या दस मासके बाद जनती है । . . . उसको . . . माता अपने लोहित . . . दूधसे पोसती है । तब वह बच्चा (कुछ बड़ा होने पर . . . बच्चोंके खिलौने—बंका, घड़िया, मुहके लट्टू, बिगुलियाँ, तराजू, गाड़ी, घनुही—से खेलता है । . . . (और) बड़ा होनेपर . . . पाँच प्रकारके विषय-भोगों—(रूप, शब्द, रस, गंध, स्पर्श)—का सेवन करता है । . . . वह (उनकी अनुकूलता, प्रति-

कूलता आदिके अनुसार) अतुरोध (=राग), विरोधमें पड़ा सुखमय, दुःखमय, न सुख-न दुःखमय वेदनाको अनुभव करना है, उसका अभिनन्दन करता है। . . . (इस प्रकार) अभिनन्दन करने उसे नन्दी (=तृष्णा) उत्पन्न होती है। . . . वेदनाओंके विषयमें जो यह नन्दी (=तृष्णा है,) (यही) उसका उपादान (=ग्रहण करना या ग्रहण करनेकी इच्छा) है।”

(३) अनात्मवाद—बुद्धके पहिले उपनिषद्के ऋषियोंको हम आत्माके दर्शनका जवर्दस्त प्रचार करते देखते हैं। माय ही उस समय चार्वाकको तरहके भौतिकवादी दार्शनिक भी थे, यह भी यतला चुके हैं। नित्यतावादियोंके आत्मा-सबधो विचारको बुद्धने दो भागोंमें बाँटा है; 'एक वह जिसमें आत्माको रूपी (इन्द्रिय-गोचर माना जाना है) दूसरेमें उसे अ-रूपी माना गया है। फिर इन दोनों विचारवालोंमें कुछ आत्माका अनन्त मानते हैं, और कुछ मान्त (परिम या अणु)। फिर ये दोनों विचारवाने नित्यवादी और अनित्यवादी दो भागोंमें बँटे हैं—

आत्मा (मत्काय)



आत्मवादकेलिए बुद्धने एक नूतन शब्द सत्काय-दृष्टि भी व्यवहृत किया है। सत्कायका अर्थ है, कायमें विद्यमान (=कायासे भिन्न अजर अमर तत्त्व)। अभी मालि केवट्टपुत्तके विज्ञान (=जीव) के आवागमनकी बात करनेपर बुद्धने उसे कितना फटकारा और अपनी स्थितिको स्पष्ट किया यह बतला चुके हैं। सत्काय (=आत्मा) की धारणाको बुद्ध दर्शन-सबर्षी एक भारी बन्धन (=दृष्टि-संयोजन) मानते थे, और सच्चं ज्ञानकी प्राप्तिकेलिए उसके नष्ट होनेकी सबसे ज्यादा जरूरत समझते थे। बुद्धकी शिष्या पंडित बम्मदिस्सनि अपने एक उपदेशमें^१ पांच उपादान (=ग्रहण करनेकी उच्छ्रामे युक्त) स्कन्धोंको सत्काय बतलाया है, और आवागमनकी गंगा का सत्कायदृष्टिका कारण।

बुद्ध अधिष्ठा और नृणामं मनप्प की मारी प्रवृत्तियोंका व्याख्या करत थे। उस निम्न आर्थ है, कि कैसे जन्म दार्शनिक शोषेन्हाउने बुद्धकी इसी सर्व-विनमनी तुच्छताका बहुत व्यापक क्षेत्रमें प्रयोग किया।

मकिन बुद्ध सत्काय-दृष्टि या आत्मवादकी धारणाको नैसर्गिक नहीं मानत व उर्गालिए उन्हांने कहा है—

उत्तान (हो) मां सकनेवाले (दुधमूत्रे) अर्वाध छोटे बच्चेको सत्काय (=आत्मवाद) का भां (पता) नहीं होना, फिर कहाँ में उसे सत्काय-दृष्टि उत्पन्न होगी ?^२

—यहाँ मिलाऊँ भेडियंकी मांदमें निकाली गई लड़की कमलासे, जिनमें चार वर्षमें ३० शब्द सोखे।^३

उपनिषद्के इनने पश्चिममें स्थापित किए आत्माके महान् सिद्धान्तको प्रनान्यमन्तादवादी बुद्ध कितनी तुच्छ दृष्टिसे देखते थे ?—

१. बालवेदल-सुत्त, म० नि०, १५।४ (अनुवाक पृ० १७९)

२. महासालुंघय-सुत्त, म० नि०, २।२।४ (अनुवाक पृ० २५४)

३. "वैज्ञानिक भौतिकवाद।" पृष्ठ ९९-१०० ४. मज्झिम-नि०, १।१।२—"अर्थ निवसथे ? केवली परिपूरो बाल-बन्धो।"

“जो यह मेरा आत्मा अनुभव करता, अनुभवका विषय है, और तहाँ-तहाँ (अपने) भले बुरे कर्मोंके विषयको अनुभव करता है; वह मेरा आत्मा नित्य = ध्रुव = शाश्वत = अपरिवर्तनशील है, अनन्त वर्षों तक वैसा ही रहेगा—यह भिक्षुओ! केवल भरपूर बाल-धर्म (=मूर्ख-विश्वास) है।”

अपने दर्शनमें अनात्मासे बुद्धको अमावात्मक वस्तु अभिप्रेत नहीं है। उपनिषद् में आत्माको ही निष्प, ध्रुव, वस्तु सत्य माना जाता था। बुद्धने उसे निम्न प्रकारसे उत्तर दिया—

(उपनिषद्)—आत्मा=नित्य, ध्रुव=वस्तुसत्

(बुद्ध)—अन्-आत्मा=अ-नित्य, अ-ध्रुव=वस्तुसत्

इसीलिए वह एक जगह कहते हैं—

‘रूप अनात्मा है; वेदना अनात्मा है, सजा... संस्कार.... विज्ञान... मारे धर्म अनात्मा हैं।’

बुद्धने प्रतीत्य-समुत्पादके जिस महान् और व्यापक सिद्धान्तका आविष्कार किया था, उसके व्यक्त करनेकेलिए उम्र वक्त अभी भाषा भी तैयार नहीं हुई थी, इसलिए अपने विचारोंको प्रकट करनेके वास्ते जहाँ उन्हें प्रतीत्य-समुत्पाद, सत्काय जैसे कितने ही नये शब्द गढ़ने पड़े; वहाँ कितने ही पुराने शब्दोंको उन्होंने अपने नये अर्थोंमें प्रयुक्त किया। उपरोक्त उद्धरणमें धर्मको उन्होंने अपने स्वाम अर्थ में प्रयुक्त किया है, जो कि आजके साइसकी भाषामें वस्तुकी जगह प्रयुक्त होनेवाला षडमा शब्दका पर्यायवाची है। ये धर्मा हेतु—प्रमत्ताः’ (—जो धर्म हैं वह हेतुसे उत्पन्न हैं)—यहाँ भी धर्म विच्छिन्न-प्रवाहवाले विषयके कच्चे-तरंग अवयवको बतलाता है।

(४) अ-भौतिकवाद—आत्मवादके बुद्ध जबर्दस्त विरोधी थे सही; किन्तु, इसमें यह अर्थ नहीं लेना चाहिए, कि वह भौतिक (=जड़)वादी थे। बुद्धके समय कोमलदेशकी सालविका नगरीमें लौहित्य नामक एक ब्राह्मण

सामन्त रहता था। क्योंकि वारे में उसकी बहुत बुरी सम्मति थी—

संसारमें (कोई ऐसा) अमय (—संन्यासी) या ब्राह्मण नहीं है जो अच्छे धर्मको . . . जानकर . . . दूसरेको समझावेगा। मला दूसरा दूसरे-केलिए क्या करेगा? (नये नये धर्म क्या हैं), जैसे कि एक पुराने बंधनको काटकर एक दूसरे नये बंधनका डालना। इसी प्रकार मैं इसे पाप (—बुराई) और लोभकी बात समझता हूँ।”

बुद्धने अपने शील-समाधि-प्रज्ञा संबंधी उपदेश द्वारा उसे समझानेकी कोशिश की थी।

कोसलदेशमें ही एक दूसरा सामन्त—सेतब्बाका स्वामी पायासी राजग्य था। उसका मत था—

“यह भी नहीं है, परलोक भी नहीं है, जीव मरनेके बाद (फिर) नहीं पैदा होते, और अच्छे बुरे कर्मोंका कोई भी फल नहीं होता।”

पायासी क्यों परलोक और पुनर्जन्मको नहीं मानता था, इसकेलिए उसकी तीन दलीलें थीं, जिन्हें कि बुद्धके शिष्य कुमार कम्पकके सामने उसने पेश की थी—(१) किसी मरने लौटकर नहीं कहा, कि दूसरा लोक है; (२) धर्मात्मा जास्तिक—जिन्हें स्वर्ग मिलना निश्चित है—भी मरनेसे अनिच्छुक होते हैं; (३) जीवके निकल जानेसे मृत शरीरका न वजन कम होता है, और सावधानीसे धारनेपरभी जीवको कहीं से निकलते नहीं देखा जाता।

बुद्ध समझते थे, कि भौतिकवाद उनके ब्रह्मचर्य और समाधिका भी वैसा ही विरोधी है, जैसा कि वह आत्मवादका विरोधी है। इसीलिए उन्होंने कहा—

“वही जीव है वही शरीर है, (दोनों एक हैं) ऐसा मत होनेपर

१. धीय-निकाय, १।१२ (अनुवाद, पृ० ८२)

२. धीय-नि०, २।१० (अनुवाद, पृ० १९९)

३. अनुसङ्ग-नि०, ३

ब्रह्मचर्यवास नहीं हो सकता। 'जीव दूसरा है शरीर दूसरा है' ऐसा मत (=दृष्टि) होनेपर भी ब्रह्मचर्यवास नहीं हो सकता।"

आदमी ब्रह्मचर्यवास (=साधुका जीवन) तब करता है, जब कि इस जीवनके बाद भी उसे फल पाने या काम पूरा करने का अवसर मिलनेवाला हो। भौतिकवादीके वास्ते इसीलिए ब्रह्मचर्यवास व्यर्थ है। शरीर और जीवको भिन्न-भिन्न माननेवाले आत्मवादीकेलिए भी ब्रह्मचर्यवास व्यर्थ है, क्योंकि नित्य-ध्रुव आत्मामे ब्रह्मचर्य द्वारा मशोधन सबद्धनकी गुजाइश नहीं। इस तरह बुद्धने अपनेको अभौतिकवादी अनात्मवादीकी स्थितिमें रक्खा।

(५) अनीश्वरवाद—बुद्धके दर्शनका जो रूप—अनित्य, अनात्म, प्रतीत्य—समुत्पाद—हम देख चुके हैं, उसमें ईश्वर या ब्रह्मकी भी उमी तरह गुजाइश नहीं है जैसे कि आत्माकी। यह सच है कि बुद्धने ईश्वरवादपर उतने ही अधिक व्याख्यान नहीं दिये हैं, जितने कि अनात्मवादपर। इसमें कुछ भाग्यीय—नाप्राण्य ही नहीं लब्धप्रतिष्ठ पश्चिमी ढंगके प्रोफेसर—भी यह कहते हैं, कि बुद्धने चुप रहकर इस तरहके बहुतसे उपनिषदोंके सिद्धान्तोंकी पूर्ण स्वीकृति दे दी है।

ईश्वरका ब्यापक जहाँ आता है, उसमें विश्वके अष्टा, भर्ता, हर्ता एक नित्यचेतन व्यक्तिका अर्थ लिया जाता है। बुद्धके प्रतीत्य-समुत्पादमें ऐसे ईश्वरकी गुजाइश तभी हो सकती है जबकि सारे "धर्मों" की भर्त्ति वह भी प्रतीत्य-समुत्पन्न हो। प्रतीत्य-समुत्पन्न होने पर वह ईश्वर ही नहीं रहेगा। उपनिषदमें हम विश्वका एक करना पाते हैं—

'प्रजापतिने प्रजाकी इच्छासे तप किया। उसने तप करके जोड़े पैदा किये।'"

"ब्रह्म ने कामना की। . . तप करके उसने इस सब (= विश्व) को पैदा किया। . ."

“आत्मा ही पहिले अकेला था। . . . उत्तने चाहा—‘लोकोंको निरञ्ज’। उसने इन लोकोंको सिरजा।”

अब इस सृष्टिकर्ता ब्रह्मा, आत्मा, ईश्वर, सत् . . . की बुद्ध क्या गति बनाते हैं, इसे सुन लीजिए। मल्लोकि एक प्रजानत्रकी राजधानी अनुपिया^१ में बुद्ध भार्गव-गोत्र परिव्राजकसे इस बातपर वार्तालाप कर रहे हैं।^२—

“भार्गव! जो भ्रमण-ब्राह्मण, ईश्वर (=इस्वर) या ब्रह्मा के कर्त्तापनके मन (=आचार्यक) को श्रेष्ठ बतलाने है, उनके पास जाकर मैं यह पूछता हूँ—‘क्या मन्वन्त आपलोग ईश्वर . . . के कर्त्तापनको श्रेष्ठ बतलाने है?’ मेरे ऐसा पूछनेपर वे ‘हाँ’ कहते हैं। उनसे मैं (फिर) पूछता हूँ—‘आपलोग कैसे ईश्वर या ब्रह्माके कर्त्तापनको श्रेष्ठ बतलाने है?’ मेरे ऐसा पूछनेपर . . . वे मुझसे ही पूछने लगते हैं। . . . मैं उनको उत्तर देता हूँ—‘. . . बहुत दिनों के बीतनेपर . . . इस लोकका प्रलय होता है। . . . (फिर) बहुत काल बीतनेपर इस लोककी उत्पत्ति होती है। उत्पत्ति होनेपर शून्य ब्रह्म-विमान (= ब्रह्माका उड़ना फिरना (घर) प्रकट होता है। तब (आभास्वर देवलोकका) कोई प्राणी आपुके क्षीण होनेम या पुष्पके क्षीण होने में . . . उस शून्य ब्रह्म-विमानमें उत्पन्न होता है। वह वहाँ बहुत दिनों तक रहता है। बहुत दिनों तक अकेला रहनेके कारण उगका जी ऊँच जाना है और उसे भय मामूज होने लगता है।’—‘अहो दूसरे प्राणी भी यहाँ आवे।’ . . .

१. ऐतरेय, १।१ २. छपरा जिला में कहीं पर, जनोभाम बीके पास था।

३. पायिकमुत्त, बीष्-नि०, ३।१ (अनुवाद, पृ० २२३)

४. बुद्धका यहाँ ब्रह्माके अकेले डरनेसे बृहदारण्यकके इस वाक्य (१।४।१-२) की ओर इशारा है।—“आत्मा ही पहले था। . . . उसने मजर बीड़ाकर अपनेसे दूसरेको नहीं देखा। . . . वह भय जाने लगा। इसीलिए (आवधी) अकेला नय जाता है। . . . उसने दूसरे (के होने) की इच्छा की। . . .”

दूसरे प्राणी भी आयुके क्षय होने से. . . शून्य ब्रह्म-विमानमें उत्पन्न होते हैं। . . जो प्राणी वहाँ पहिले उत्पन्न होता है, उसके मनमें होता है— 'मैं ब्रह्मा, महा ब्रह्मा, विजेता, अ-विजित, सर्वज्ञ, यशस्वर्ती, ईश्वर, कर्ता, निर्माता, श्रेष्ठ, स्वामी और भूत तथा भविष्य के प्राणियोंका पिता हूँ। मैंने ही इन प्राणियोंको उत्पन्न किया है। . . . (क्योंकि) मेरे ही मनमें यह पहिले हुआ था—'दूसरे भी प्राणी यहाँ आवें।' अतः मेरे ही मनसे उत्पन्न होकर ये प्राणी यहाँ आये हैं। और जो प्राणी पीछे उत्पन्न हुए, उनके मनमें भी उत्पन्न होता है 'यह ब्रह्मा. . . ईश्वर. . . कर्ता. . . है।

तो क्यों? (इसलिए कि) हम लोगोंने इसको पहिलेहीसे यहाँ विद्यमान पाया, हम लोग (तो) पीछे उत्पन्न हुए।' . . . दूसरा प्राणी जब उस (देव-) कायाको छोड़कर इस (लोक-) में आते हैं। . . . (जब इनमेंसे कोई) समाधिको प्राप्तकर उसमें पूर्वजन्मका स्मरण करता है, उसके आगे नहीं स्मरण करना है। वह कहता है—'जो वह ब्रह्मा. . . ईश्वर. . . कर्ता है, वह नित्य - ध्रुव है, शाश्वत, निर्विकार और सदाकेलिए वैसा ही रहनेवाला है। और जो हम लोग उस ब्रह्मा द्वारा उत्पन्न किये गये हैं (वह) अनित्य, अ-ध्रुव, अल्पायु, मरणशील है।' इस प्रकार (ही तो) आप लोग ईश्वरका कर्त्तापिन . . . बतलाते हैं? वह कहते हैं—' . . . जैसा आयुष्मान् गौतम बतलाते हैं, वैसा ही हम लोगोंने (भी) सुना है।'

उस वक्तकी—परपरा, चमत्कार, शब्दकी अखेरगदी प्रमाणमें ईश्वरका यह एक ऐसा बेहतरान् चिह्न था, जिसमें एक बड़ा बारीक मजाक भी शामिल है।

मृष्टिकर्ता ब्रह्मा (=ईश्वर) का बुढ़ने एक जगहपर और सूक्ष्म परि-
हाम किया है—

बहुत पहिले . . . एक भिक्षुके मनमें यह प्रश्न हुआ—'ये चार

महामूल—पृथिवी-वातु, जल-वातु, तेज-वातु, वायु-वातु—कहाँ जाकर बिलकुल निरुद्ध हो जाते हैं?' उसने चातुर्माहाराजिक देवताओं (केपास) जाकर (पूछा) । चातुर्माहाराजिक देवताओंने उस भिक्षुसे कहा—'.... हम भी नहीं जानते हमसे बड़कर चार महाराजा हैं । वे शायद इसे जानते हों ।

".... 'हमसे भी बड़कर चातुर्वर्णिक याम सुयाम तुषित (देवगण) संतुषितदेवपुत्र निर्माणरति (देवगण) सुनिर्मित (देवपुत्र) परनिर्मितवसवर्त्ती (देवगण) वसवर्त्ती नामक देवपुत्र ब्रह्मकायिक नामक देवता है, वह शायद इसे जानते हों । ब्रह्मकायिक देवताओंने उस भिक्षुसे कहा—'हमसे भी बहुत बड़ बड़कर ब्रह्मा हैं वह ईश्वर, कर्त्ता, निर्माता और सभी रीदा हुए और होनेवालोंके पिता हैं, शायद वह जानते हों ।' (भिक्षुके पूछनेपर उन्होंने कहा—) 'हम नहीं जानते कि ब्रह्मा (= ईश्वर) कहाँ रहते हैं ।' इसके बाद शीघ्र ही महाब्रह्मा (= महान् ईश्वर) भी प्रकट हुआ । (भिक्षुने) महाब्रह्मासे पूछा—'.... ये चार महामूल कहाँ जाकर बिलकुल निरुद्ध (= बिलुप्त) हो जाते हैं?' महाब्रह्माने कहा—'.... मैं ब्रह्मा ईश्वर पिता हूँ । दूसरी बार भी महाब्रह्मासे पूछा—'.... मैं तुमसे यह नहीं पूछता, कि तुम ब्रह्मा ईश्वर पिता हो । मैं तो तुमसे यह पूछता हूँ—ये चार महामूल कहाँ बिलकुल निरुद्ध हो जाते हैं?' तीसरी बार भी पूछा—तब महाब्रह्माने उस भिक्षुकी बांह पकड़, (देवताओंकी सभासे) एक ओर ले जाकर कहा—'हे भिक्षु, ये देवता मुझे ऐसा समझते हैं कि (मेरे लिए) कुछ अज्ञात अव्यूष्ट नहीं है इसीलिए मैंने उन लोगोंके सामने नहीं बतलाया । भिक्षु ! मैं भी नहीं जानता वह तुम्हारा

ही दोष है. कि तुम . (बुद्ध) को छोड़ बाहरमें इस बातकी खोज करते हो। उन्हीके . पाम जाओ, . . . जैसा . . . (वह) कहे, वैसा ही समझो । ' '

स्मरण रखना चाहिए कि आज हिन्दुधर्ममें ईश्वरमें जो अर्थ लिया जाता है, वही अर्थ उस समय ब्रह्मा शब्द देता था। अर्थात् शिव और विष्णुको ब्रह्मामें ऊपर नहीं उठाया गया था। बुद्धकी हम परिहासपूर्ण कहानों का मजा नव आयेगा, यदि आप यहाँ ब्रह्माकी जगह अल्पाह या भगवान्, बुद्धकी जगह मार्क्स और भिक्षुकी जगह किसी साधारणसे मार्क्स-अनयायीको रखकर हमें दृष्टराये। हजारों अ-विद्वन्मनीष चीजोंपर विश्वास करनेवाले अपने समयके अन्ध भ्रष्टालुओंकी बुद्ध बतलाना चाहते थे, कि तुम्हारा ईश्वर नित्य, ध्रुव वगैरह नहीं है, न वह सृष्टिका बनाता बिगाटना है, वह भी दूसर प्राणियोंकी भाँति जन्मने-मरनेवाला है। वह ऐसे अनगिनत देवताओंमें सिर्फ एक देवता मात्र है। बुद्धके ईश्वर (ब्रह्मा) के पीछे 'लाठी' लेकर पड़नेका एक और उदाहरण लीजिए। अबके बुद्ध स्वयं जाकर 'ईश्वर' को फटकारने है'—

"एक समय . . . वह ब्रह्माकी एसी बुरी धारणा हुई थी"—'यह (ब्रह्माका) नित्य, ध्रुव, शाश्वत शब्द, अच्युत, अज, अजर, अमर है, न च्युत होता है, न उपजता है। इसमें आगे दूसरा निम्सरण (पट्टेखनेका स्थान) नहीं है।' . . . तब मैं ब्रह्मलोकमें प्रकट हुआ। वह ब्रह्माने दूरसे ही मुझे आने देखा। देखकर मुझमें कन्ना—'आओ मार्प ! (मित्र !) स्वागत मार्प ! चिरकालके बाद मार्प ! (आपका) यहाँ आना हुआ। मार्प ! यह (ब्रह्मलोक) नित्य, ध्रुव, शाश्वत, . . . अजर . . . अमर है. . . ' . . . ऐसा कहनेपर मैंने कहा—'अविद्यामें पड़ा

१. ब्रह्मनिमित्तक-मुक्त (म० नि०, १।५।९; अनुवाद, पृ० १९४-५)
२. पाञ्चवल्क्यने मार्गीको ब्रह्मलोकसे आनेके प्रश्नको सिर गिरनेका डर दिसलाकर रोक दिया था। (पृथ्वारण्यक ३।६)

है, अहो ! वक्क ब्रह्मा, अविद्यामें पड़ा है, अहो ! वक्क ब्रह्मा, जो कि अनित्यको नित्य कहता है, अशाश्वतको शाश्वत . . . ' . . . ऐसा कहने पर . . . वक्क ब्रह्माणे . . . कहा—'मार्घ ! मैं नित्यको ही नित्य कहता हूँ . . . ' . . . मैंने कहा— . . . ' . . . ब्रह्मा ! . . . (दूसरे लोक) में षण्णु होकर तू यहाँ उत्पन्न हुआ ।' . . . ' . . .

ब्राह्मण अन्धके पीछे चलनेवाले अन्धोंकी भाँति बिना जाने देवों ईश्वर (ब्रह्मा) और उसके लोकपर विश्वास रखने हैं, इस भावको समझाने हुए एक जगह और बुद्धने कहा है—

वाशिष्ठा ब्राह्मणने बुद्धसे कहा—'हे गौतम ! मार्ग-अमार्गके संबंधमें एतरेय ब्राह्मण, छन्दोग ब्राह्मण छन्दावा ब्राह्मण, . . . नाना मार्ग बतलाने हैं, तो भी वह ब्रह्माकी मलोकनाको पहुँचाने हैं। जैसे . . . ग्राम या कम्ब के पास बहुतसे, नाना मार्ग होते हैं। तो भी वे सभी ग्राममें ही जानेवाले होते हैं। . . .

'वाशिष्ठा ! . . . त्रैविद्य ब्राह्मणोंमें एक ब्राह्मण भी नहीं, जिनसे ब्रह्माको अपनी आँखसे देखा हो . . . एक आचार्य . . . एक आचार्य-प्राचार्य . . . सप्तवी पीढ़ी तकका आचार्य भी नहीं। ब्राह्मणोंके पूर्वज, ऋषि' मंत्रोंके कर्ता, मंत्रोंके प्रवक्ता . . . अष्टक, वामक, वामदेव, विश्वामित्र, यमदग्नि, अंगिरा, भरद्वाज, वशिष्ठा, कश्यप, भृगु—में क्या कोई है,

१. तेलिण्ण-सुत्त (बी० नि०, १।१३, अनुवाक, पृ० ८७-९)

२. ऋग्वेदके ऋचियोंमें वामकका नाम नहीं है, अंगिराका भी अपना मंत्र नहीं है, किंतु अंगिराके गोत्रियोंके ५७से ऊपर सूक्त हैं। (ऋक् १।३५।३६; ६।१५; ८।५७-५८, ६४, ७४, ७६, ७८-७९, ८१-८५, ८७, ८८, ९।४, ३०, ३५-३६, ३९-४०, ४४-४६, ५०-५२, ६१, ६७, (२२-३२), ६९, ७२, ७३, ८३, ९४, ९७, (४५-५८), १०८ (८-११), ११२, १०।४२-४४, ४७, ६७-६८, ७१, ७२, ८२, १०७, १२८, १६४, १७२-७४) वाकी बाँठ ऋचियोंके बनाए ऋग्-मंत्र इत प्रकार हैं—

... जिसने ब्रह्माको अपनी आँखोंसे देखा हो।... 'जिसको न जानते हैं, न देखते हैं उसकी सलोकताकेलिए मार्ग उपदेश करते हैं।' ... वाशिष्ठ। (यह तो वैसे हो हुआ), जैसे अन्वोंकी पाँति एक

	सूक्त संख्या	पंक्त
१. अष्टक (विश्वामित्र-पुत्र)	१	१।१०४
२. वामक	०	
३. वामदेव (बृहदुक्थ, मूर्धन्वा, अंहोमुखके पिता)	५५	४।१-४१, ४५-५८
४. विश्वामित्र (कुशिक-पुत्र)	४६	३।१-१२, २४-२६, २७-३०, ३२-५३, ५७-६२; ९।६७ (१३-१५); ९। १०१ (१३-१६)
५. जमदग्नि (भागव)	४	८।९०; ९।६२, ६५, ६७ (१६-१८)
६. अंगिरा	०	०
७. भरद्वाज (बृहस्पति-पुत्र)	६०	६।१-१४, १६-३२, ३७-४३, ५३-७४; ९।६७ (१-३)
८. वसिष्ठ (मित्रावरुण-पुत्र)	१०५	७।१-१०४ ९-६७ (१९-२१), ९०, ९७ (१-३)
९. कश्यप (मरीचि-पुत्र)	७	१।९९; ९।६४, ६७ (४-६), ९१- ९३, ११३-१४
१०. भृगु (वसन्त-पुत्र)	१	९।६५

दुखसे मुसी हो, पहिलेवाला भी नहीं देखता, बीचवाला भी नहीं देखता, पीछेवाला भी नहीं देखता।...

(६) क्या जन्ममौलिक—बुद्धने कुछ बातोंको जन्ममौलिक (=जन्मा-कुल) कहा है, किन्तु ही बौद्धिक वैज्ञानिकोंकेलिए उत्तरक भारतीय लेखक ज्योतिषा सहारा लेकर यह कहना चाहते हैं, कि बुद्ध ईश्वर, बालाके बारेमें शून्य थे। इसलिए मुनीश्वर यत्नक यह नहीं लेना चाहिए, कि बुद्ध उनके अस्तित्वसे इनकार करते हैं। लेकिन यह इन बातोंकी छिपाना चाहते हैं, कि बुद्धकी जन्माकुल बातोंमें मूची मूची हुई नहीं है, कि उसमें किसी बाड़े जन्मी बाड़े बाप दबं करते बाबें। बुद्धके जन्माकुलोंकी मूर्त्तिमें जिक्र एव बाने हैं, जो लोक (= दुनिया), बीच-बरीरके वेद-अवेद तथा मृत-पुरुषकी अस्तित्व बाड़े हैं—

क. लोक	{	१. क्या लोक निरा है ?	{	अ-जन्ममौलिक, शून्य
		२. क्या लोक अस्तित्व है ?		
		३. क्या लोक अन्तर्धान है ?		
		४. क्या लोक अन्त है ?		
ख. बीच-बरीरकी एकता	{	५. क्या बीच और बरीर एक है ?		
		६. क्या बीच दुखक बरीर दुखक है ?		
		७. क्या बरनेके बाद तथाकत (=मृत) होते हैं ?		
ग. निर्वाणके बाद-की अवस्था	{	८. क्या बरनेके बाद तथाकत नहीं होते ?		अ-जन्माकुल
		९. क्या बरने के बाद तथाकत होते भी हैं नहीं भी होते हैं ?		
		१०. क्या बरनेके बाद तथाकत न होते हैं, न नहीं होते हैं ?		

मालुमबुद्धने बुद्धसे इन इन जन्माकुल बातोंके बारेमें प्रश्न किया था—

१. क० वि०, स० ३३ (जन्ममौलिक, पृ० २५१)

“यदि भगवान् (इन्हें) जानते हैं तो बतलायें... नहीं जानते हो . तो न जानने-समझनेवालोंकेलिए यही सीधी (बात) है, कि वह (साफ कह दे) —मैं नहीं जानता, मुझे नहीं मालूम । . .

बुद्धने इसका उत्तर देते हुए कहा—

“ मैंने इन्हें अव्याकृत (इसलिए) (कहा) है; (क्योंकि)

यह (=इतके बारेमें कहना) सार्थक नहीं, भिक्षु-चर्या (. आदि ब्रह्मचर्य)केलिए उपयोगी नहीं (और) न यह निर्वेद--वैराग्य, निराश-शान्ति परम-ज्ञान निर्वाणकेलिए (आवश्यक) है; इसीलिए मैंने उन्हें अव्याकृत किया ।”

(सर राधाकृष्णन्की लीपापोती—) बुद्धके दर्शनमें इन प्रकार ईश्वर, आत्मा, ब्रह्म—किर्मा भी नित्य ध्रुव पदार्थकी गुंजाइश न रहनेपर भी, उपनिषद् और ब्राह्मणके तत्त्वज्ञान—मत्-विद-आनन्द—से बिल्कुल उल्टे तत्वों अ-मत् (. अनित्य, प्रतीत्य, समुत्पन्न) -अ-चित् (. अनात्म) -अन्-आनन्द (. दुःख) —अनित्य-दुःख-अनात्म—की घोषणा करनेपर भी यदि सर राधाकृष्णन् जैसे हिन्दू लेखक गैरहिन्दूवादीके साथ निम्न वाक्योंको लिखनेकी धृष्टता करने है, तो हम धर्मकीर्तिके शब्दोंमें धिक् व्यापक तम ” हो कहना पड़ेगा ।—

(क) ‘उम (बुद्ध)ने ध्यान और प्रायश्चा (इ करने)को पकड़ा ।” किमकी प्रार्थना ?

(ख) “बुद्धका मत था कि सिर्फ विज्ञान (चेतना) ही अशक्त है, और चीजें नहीं ।”

आपने ‘मारे धर्म प्रतीत्य समुत्पन्न है’, इसकी खूब व्याख्या की ?

(ग) बुद्धने जो ब्रह्मके बारेमें साफ हाँ या नहीं कहा, इसे “किसी तरह भी परम सत्ता (ब्रह्म)में इन्कारके अर्थमें नहीं लिया जा सकता ।

यह समझना असम्भव है, कि बुद्धने दुनियाके इस बहावमे किसी वस्तुको ध्रुव (=नित्य) नहीं स्वीकार किया; सारे विश्वमे हो रही अ-शान्तिमें (उन्होंने) कोई ऐसा विश्राम-स्थान नहीं (माना), जहाँ कि मनुष्यका अशान्त हृदय शान्ति पा सके।^१

इसकेलिए सर राधाकृष्णन्ने बौद्ध निर्वाणको "परमसत्ता" मनवाने-की चेष्टा की है, किन्तु बौद्ध निर्वाणको अमावात्मक छोड़ भावात्मक वस्तु माना ही नहीं जा सकता। बुद्ध जब शान्तिके प्राप्तिकर्ता आत्माको भारी मूर्खता (=बालधर्म) मानते हैं, तो उसके विश्रामकेलिए शान्तिका ठाँव राधाकृष्णन् ही ढूँढ़ सकते हैं! फिर आपने तो इस वचनको वहीं उद्धृत भी किया है—"यह निरन्तर प्रवाह या घटना है, जिसमे कुछ भी नित्य नहीं। यहाँ (=विश्वमे) कोई बीज नित्य (=स्थिर) नहीं—न नाम (=विज्ञान) ही और न रूप (=भौतिकतत्त्व) ही।"^२

(घ) "आत्माके बारेमे बुद्धके चुप रहनेका दूसरा ही कारण था"

'बुद्ध उपनिषद्मे बणित आत्माके बारेमे चुप है—वह न उसे स्वीकार ही करने हैं, न इन्कार ही।'^३

नहीं जनाब! बुद्धके दर्शनका नाम ही अनात्मवाद है। उपनिषद्के नित्य, ध्रुव आत्माके साथ यहाँ 'अन्' लगाया गया है। "अनित्य बुद्ध अनात्म"की घोषणा करनेवालेकेलिए आपके ये उद्गार सिर्फ यही साबित करने हैं, कि आप दर्शनके इतिहास लिखनेकेलिए बिल्कुल अयोग्य हैं।

आये यह और दुहराते हैं—

'बिना इस अन्तर्हित तत्त्वके जीवनकी व्याख्या नहीं की जा सकती। इसीलिए बुद्ध बराबर आत्माकी सत्यताके निषेधसे इन्कार करते थे।'^४

१. वहाँ, पृष्ठ ३७९ २. It is a Perpetual Process with nothing permanent. Nothing here is permanent, neither name nor form——ब्रह्मवर्णन (विनय-पिटक) VI.35. ff

३. वहाँ, पृष्ठ ३८५ ४. वहाँ, पृष्ठ ३८७ ५. वहाँ, पृष्ठ ३८९

(७) विचार-स्वातंत्र्य—प्रतीत्य-समुत्पादके आविष्कृतके लिए विचार-स्वातंत्र्य स्वाभाविक चीज थी। बौद्ध दार्शनिकोंने अपने प्रवर्तकके आदेशके अनुसार ही प्रत्यक्ष और अनुमान दोके अतिरिक्त तीसरे प्रमाण-को माननेसे इन्कार कर दिया। बुढ़ने विचार-स्वातंत्र्यको अपने ही उपदेशोंसे इस प्रकार शुरू किया था—

“भिक्षुओ ! मैं बेड़े (=कुल्ल) की भाँति पार जानेकेलिए तुम्हें धर्मका उपदेश करता हूँ, पकड़ रखनेकेलिए नहीं। जैसे भिक्षुओ ! पुरुष ऐसे महान् जल-अर्णवको प्राप्त हो, जिसका उरला तीर क्षतरे और भयसे पूर्ण हो और परला तीर क्षेमयुक्त तथा भयरहित हो। वहाँ न पार ले जानेवाली नाव हो, न ड़धरसे उबर जानेकेलिए पुल हो। तब वह तृण-काष्ठ-पत्र जमाकर बड़ा बाँधे और उस बेड़ेके सहारे हाथ और पैरसे मेहनत करते स्वस्तिपूर्वक पार उतर जाये। उतर जानेपर उसके (मनसे) हो—‘यह बेड़ा मेरा बड़ा उपकारी हुआ है, इसके सहारे मैं पार उतर सका, क्यों न मैं ऐसे बेड़ेको शिरपर रख कर, या कन्धेपर उठाकर ले चलूँ।’ तो क्या ऐसा करने-वाला पुरुष उस बेड़ेके प्रति (अपना) कर्त्तव्य पालन करनेवाला होगा ?’ नहीं । ‘भिक्षुओ ! वह पुरुष उस बेड़ेसे दुःख उठानेवाला होगा।’

एक बार बुढ़से केशपुत्र ग्रामके कालामोने नाना मतवादों के सच-झूठमें सन्देह प्रकट करते हुए पूछा था—

“मन्ते ! कोई-कोई श्रमण (=साधु) ब्राह्मण केशपुत्र में आते हैं, अपने ही वाद (=मत)को प्रकाशित करते हैं, दूसरेके वादनर नाराज होते हैं, निन्दा करते हैं। दूसरे भी अपने ही वादको प्रकाशित करते दूसरेके वादपर नाराज होते हैं।

१. व० मि०, १।३।२ (अनुवाद, पृष्ठ ८६-८७)

२. अनुसर-मिकाय, ३।७।५

तब . . . हमें सन्देह . . . होता है—कौन इन . . . में सच कहता है, कौन झूठ ?'

१५८ 'कालामो' तुम्हारा सन्देह . . . ठीक है, सन्देहके स्थानमें ही तुम्हें सन्देह उत्पन्न हुआ है। . . . कालामो ! मत तुम श्रुत (= सुने वचनो, वेदों) के कारण (किसी बातको मानो), मत तर्कके कारणसे, मत तथ-हेतुसे, मत (वक्ताके) आकारके विचारसे, मत अपने चिर-विधारित मतके अनुकूल होनेसे, मत (वक्ताके) भव्यरूप होनेसे, मत 'श्रमण हमारा गुरु है' से। अब कालामो ! तुम खुद ही जानो कि ये धर्म (= काम या बात) अच्छे, बुरे, विज्ञानसे अनिन्दित हैं यह लेने, ग्रहण करनेपर हित, सुखके लिए होते हैं, तो कालामो ! तुम उन्हें स्वीकार करो।''

(८) सर्वज्ञता मल्ल—बुद्धके समकालीन वर्धमानको सर्वज्ञ सर्व-दर्शी कहा जाता था, जिसका प्रभाव पोछे बुद्धके अनुयायियोंपर भी पड़े बिना नहीं रहा। तो भी बुद्ध स्वयं सर्वज्ञताके क्पालके विरुद्ध थे।

वत्सगोत्रने पूछा—“सुना है भन्ने ! ‘श्रमण गौतम सर्वज्ञ सर्व-दर्शी हैं . . . —(क्या ऐसा कहनेवाले) यथार्थ कहनेवाले हैं ? भगवान्की अमन्य मे निन्दा तो नहीं करते ?”

“वत्स ! जो कोई मुझे ऐसा कहने है . . . वह मेरे बारेमें यथार्थ कहनेवाले नहीं है। वह अमन्यमें मेरी निन्दा करने हैं।”

और अन्यत्र—

“ऐसा श्रमण ब्राह्मण नहीं है जो एक ही बार सब जानेगा, सब देखेगा (सर्वज्ञ सर्वदर्शी होगा)।”

(९) निर्वाण—निर्वाणका अर्थ है बुझना—दीप या आगकी जलन-जलने बुझ जाना। प्रतीत्यसमन्यत्र (विच्छिन्न प्रवाह रूपमें उपपन्न) नाम-रूप (= विज्ञान और भौतिकतन्त्र) तृष्णाके गारेमें मिलकर जो एक जीवन-प्रवाहका रूप धारण कर प्रवाहित हो रहे हैं, इस प्रवाहका

अत्यन्त विच्छेद ही निर्वाण है। पुराने तेल-बत्ती या ईंधनके जल चुकने तथा नयेकी आगदनी न होनेसे जैसे दीपक या अग्नि वृक्ष जाते हैं, उसी तरह आस्रवों—चित्तमलो, (काश-मोगो, पुनर्जन्म और नित्य आत्माके नित्यत्व आदिकी दृष्टियों)के क्षीण होनेपर यह आवागमन नष्ट हो जाता है। निर्वाण वृक्षना है, यह उसका शब्दार्थ ही बतलाता है। बुद्धने अपने इस विशेष शब्दको इसी भावके स्रोतनकेलिए चुना था। किन्तु माघ ही उन्होंने यह कहनेसे इन्कार कर दिया कि निर्वाण-गत पुरुष (=नथागत)का मरनेके बाद क्या होता है। अनात्मवादी दर्शनमें उसका क्या हो सकता है, यह तो आमानीमें समझा जा सकता है, किन्तु वह स्पष्ट “बालाना वामजनकम्” (=अज्ञोको भयभीत करनेवाला) है, इसलिए बुद्धने उसे स्पष्ट नहीं कहना चाहा। उदानके इस वाक्यको लेकर कुछ लोग निर्वाणको एक भावात्मक ब्रह्मलोक जैसा बनाना चाहते हैं।—^१

“हे भिक्षुओं! अ-ज्ञान, अ-भूत, अ-कृत-अ-सम्कृत।” किन्तु यह, निवेवात्मक विशेषणमें किसी भावात्मक निर्वाणको सिद्ध तभी कर सकते थे, जब कि उसके ‘आनन्द’का भोगनेवाला कोई नित्य ध्रुव आन्या होता। बुद्धने निर्वाण उस अवस्थाको कहा है, जहाँ तृष्णा क्षीण हो गई, आश्रव-चिन्तमल (=भोग, जन्मान्तर और विशेष मनवादकी तृष्णाएं) जहाँ नहीं रह जाते। इसमें अधिक कहना बुद्धके अ-व्याकृत प्रतिज्ञाकी अवहेलना करनी होगी।^२

४—बुद्ध का दर्शन और तत्कालीन समाज-व्यवस्था

दर्शन दिमागकी चीज है, फिर हाड-मांसके समूहोवाले समाजका उसपर क्या बस है? वह केवल मनकी ऊँची उड़ान, मनोमय जगत्की

१. इतिवृत्तक, २।२।६

२. उदान, ८।३

३. उदान, ८।२—“इदं अन्नं नाम न हि सत्त्वं सुवस्तनं।
यदिबिद्धा तप्ता जालतो वस्ततो नत्थि किञ्चन॥”

उपज है, इसलिए उसे उसी ऊपर देसना चाहिए । दर्शनमें सर्वज्ञों इस तरहके विचार पुरब और पश्चिम दोनोंमें देखे जाते हैं । उनके स्वात्ममें दर्शन बौद्धिक विषयसे मिलकुल अलग चीज है । लेकिन हमने यूनानी-दर्शनमें भी देखा है, कि दर्शन मनकी चीज होने हुए भी "तीन लोकमें मधुरा न्यारी" वाली चीज नहीं रहा । बुद्ध मन बौद्धिक उपज है । यज्ञ-वस्त्रके मुह उद्दालक वासुधेने भी साफ स्वीकार किया था कि "मन अक्षय्य है । . . . साथे हुए अन्नका जो सुरुवात ऊपर जाता है, वही मन है ।" ^१ हम बुद्ध अन्वय^२ कहला जाये हैं कि, हमारे मनके विकासमें हमारे हाथों—हाथके धम, सामाजिक और वैयक्तिक दोनों—का सबसे बारी हिस्सा है । मनुष्यकी बानि मनुष्यका मन भी अपने निर्माणमें समाजका बहुत ऋणी है । ऐसी स्थितिमें मनकी उपज दर्शनकी भी व्याख्या समाजसे दूर जाकर कंते की जा सकती है^३ । इसलिए सबसे बौद्धिक अस्मिताको बने शरीरसे अलग निकालकर देखनेसे नहीं बाधुम हो सकती, उसी तरह दर्शनके समझनेमें भी हमें उसे उसके अन्त, और कार्यकी परिस्थितिमें देसना होना ।

उपनिषद्को हम देख चुके हैं, समाजकी स्थितिको धारण करने (=रोकने)वाले धर्म (बैदिक कर्मकाण्ड और पाठ-पूजा)की धोरने व्याख्या उठते देख पहिले आत्मक कर्मको चिन्ता हुई और अन्तिमों—राजाओं—ने ब्रह्मज्ञान तथा पुनर्बन्धके दर्शनको पैदाकर बुद्धिकी चकाने तथा सामाजिक विषमताको उचित ठहरानेकी चेष्टा की । इन्द्रात्मक रीतिसे विस्लेषण करनेपर हम देखेंगे—(१)

वाद—यह, वैदिक कर्मकाण्ड, पाठ-पूजा सेवका रास्ता है ।

प्रतिवाद—यह स्वी घरनई पार होने केलिह बहुत कमजोर है ।

मवाद—ब्रह्मज्ञान सेवका रास्ता है, जिसमें कर्म अक्षय्यक होता है ।

बुद्धका दर्शन—(२)

१. छान्दोग्य-उपनिषद्, ६।६।१-५ २. "आत्मन-समाज", पृ. ४-६

काद (उपनिषद्)—आत्मवाद ।

प्रतिपक्ष (पार्श्विक)—आत्मा नहीं बौद्धिकवाद ।

संक्षेप (बुद्ध)—बौद्धिक अस्तित्ववाद ।

यह तो हुई विचार-मुक्तता । क्याजमें वैदिक कर्म नियति-व्यापक था, और यह सम्प्रतिपादने कर्मकी रक्षा और बलिष्ठा—दास, कर्मकर—कर्मपर कटुता रखनेके लिए, कृत्री ह्रासने अज्ञानको कुत्तकर स्थापित हुए राज्य (=आत्मन) की कल्प करना चाहत था । इसका बाल्टिलोपिक वा बाल्मिक नेताओं (—पुरोहितों)का योग्यता और दायीदार बनाया गया । बाल्मिक अज्ञा अपने स्वार्थ—कर्महीन, बाल्मिक राजा-वर्द्धित—दिनोंको मुक्तगी नष्टी थी, कर्मके प्रत्यक्ष परकर यह कर्मकी कर्मस्थान परिस्थितिको "देवताओंका न्याय" कहा रही थी । बाल्मिक अज्ञानको बाल्मिक न्याय कर्मस्थानके लिए तैयार करनेके कालमें बकरी था, कि उसे कर्मके प्रत्यक्ष मुक्त किया जाये । यह प्रयोगन था, बाल्मिकवाद (देव-परलोको इन्कारी)—बौद्धिकवादका । बाल्मिक (पुरोहित) अपनी दक्षिणा कर्मकेने कर्म से उन्हें मुक्तके डेरमें मुक्तगी इस छोटीसी किन्तारीकी पद्धि न थी । यदियसि जाये कर्म-कर्मको यह कर्मयोग्यता कायम नहीं बलिष्ठा न्याय कर्मस्थान से, इसलिए भी यह बाल्मिकवाद इच्छा न थे । बाल्मिक (=आत्मन) ठोस दुनिया और उनके कर्म-कर्मस्थान, कर्मस्थानकी कर्मस्थान रखनेवाले बाल्मिक मान्यताकी प्रकृति और कर्मस्थानकी व्याख्या कर्मस्थान से । उन्होंने कर्मस्थान कर्मस्थान किया, और कर्मके फलको दृष्ट करनेके लिए बाल्मिकवाद और पुनर्कर्मको उत्तम बोधा । कर्मसे पुरोहितकर्म इच्छा फलित बाल्मिक दृष्टा होना, इसकी प्रतिपक्षि हवे बाल्मिक और कुत्तारिकने बीकान-कर्ममें मिलेगी, किन्तुने कि बाल्मिक (—पुनः) बाल्मिक कर्मसे इन्कारी कर दिया—वेद कर्मस्थान है, उसे किन्तुने नहीं कर्मस्थान है । यह प्रकृतिकी बाल्मिक न्याय है । वेदका विधान कर्मस्थान, कर्मस्थानकी कर्मस्थान है । वेद किन्तु कर्मस्थान विधान कर्मस्थान है, इन्हीं विधान-बाल्मिक कर्मस्थानमें कर्मस्थान—स्मृति, विष्णु, ब्रह्मा)के तीरपर कर्मस्थान बलिष्ठा । बाल्मिक, उपनिषद्का

सारा वस्तव्य है। तो भी जो प्रहार हो चुका था, उससे वैदिक कर्मकांडको बचाया नहीं जा सकता था। कौटिल्यके अर्थशास्त्रसे पता लगता है, कि लोकायत (=भौतिक-नास्तिक)-वाद शासकोमें भी भीतर ही भीतर बहुत प्रिय था। किन्तु दूसरी ही दृष्टिसे वह समयके अनुसार, सिर्फ अपने स्थायी स्वार्थोंका ब्याल रखते हर सामाजिक—धार्मिक—रूढ़िको बदलनेकी स्वतंत्रता चाहते थे। लोगोंके धार्मिक मिथ्याविश्वासोंसे फायदा उठाकर, शासकोंको दैवी चत्मकारों द्वारा राज्यकोष और बल बढ़ानेकी वहाँ माफ सलाह दी गई है। दशकुमारचरित 'के समय (ई० छठी सदीमें तो राज्यके मप्तचर धार्मिक 'निर्दोष वेप को बेवकूफ इस्तेमाल करते थे; और इस तरीकेका इस्तेमाल चाणक्य और उसके पहिलेके शासक भी निम्नकोच करते थे इसमें मन्दह नहीं। लेकिन, शासकवर्ग भौतिक-वादको अपने प्रयोजनके लिए इस्तेमाल करता था—मिफ, 'ऋण कृत्वा घृत पिबेत्' (- ऋण करने घी पीने) के नीचे उद्देश्य था। वही भौतिकवाद जब शोपिन-श्रमिनवर्गके लिए इस्तेमाल होता, तो उसका उद्देश्य बैयस्निक स्वार्थ नहीं होता था। अब अपने श्रमका फल स्वयं भोगनेकी माँग पेश करना—शोषणको बन्द करना चाहता था।

बुद्धका दर्शन अपने मौलिक रूप—प्रतीत्य-समुत्पाद (क्षणिक-वाद)—में भारी क्रान्तिकारी था। उगत समाज, मनस्य सर्भीको समने भण-अण पण्डितनशा— पण्डित किया, और कभी न सीटनेवाले 'ने जि नो दिवसा गन्ता । न हमार दिवस चल् भये) की पचाह छोटकर पण्डितनक प्रमाण अपने व्यवहार, अपने समाजके परिवर्तनके लिए हर वक्त तैयार रहनेकी शिक्षा देता था। बुद्धने अपने लड़े-से-बड़े दार्शनिक विचार ('धर्म) को भी बेड़ेके समान मिफ उसमें फायदा उठानेके लिए कहा था और उसे समयके बाद भी खानकी निन्दा की दी। तो भी इस क्रान्तिकारी दर्शनेने अपने भीतरमें उन लखों (धर्म) को हटाया नहीं था, जो 'समाजकी प्रगतिको रोकने का काम देते हैं। 'पुनर्जन्मकी यद्यपि बुद्धने नित्य आत्माका एक परागमें हुंमरे शरीरमें आवागमनके

रूपमें माननेसे इन्कार किया था, तो भी दूसरे रूपमें परलोक और पुनर्जन्म-को माना था। जैसे इस शरीरमें 'जीवन' विच्छिन्न प्रवाह (नष्ट—उत्पत्ति—नष्ट—उत्पत्ति)के रूपमें एक तरहकी एकता स्थापित किये हुए है, उसी तरह वह शरीरान्तमें भी जारी रहेगा। पुनर्जन्मके दार्शनिक पहलूको और मजबूत करते हुए बुद्धने पुनर्जन्मका पुनर्जन्म प्रति-सन्धिके रूपमें किया—अर्थात् नाश और उत्पत्तिकी संधि (=शृंखला) से जुड़कर जैसे जीवन-प्रवाह इस शरीरमें चल रहा है, उसी तरह उसकी प्रतिसंधि (जुड़ना) एक शरीरमें अगले शरीरमें होती है। अविकारी ठोस आत्मामें पहिलेके मस्कारोंको रखनेका स्थान नहीं था, किन्तु क्षण-परिवर्तनशील तरल विज्ञान (जीवन)में उसके वासना या मस्कारके रूपमें अपना अंग बनकर चलनेमें कोई दिक्कत न थी। क्षणिकता सृष्टि-की व्याख्याके लिए पर्याप्त थी, किन्तु ईश्वरका काम ससारमें व्यवस्था, समाजमें व्यवस्था (शोषितको विद्रोहसे रोकनेकी चेष्टा)—कायम रखना भी है। इसके लिए बुद्धने कर्मके सिद्धान्तको और मजबूत किया। आवागमन, धनी-निधनका भेद उसी कर्मके कारण है, जिसके कर्ता कभी नुम खुद थे, यद्यपि आज वह कर्म तुम्हारे लिए हाथमें निकला नीर है।

इस प्रकार बुद्धके प्रतीत्य-समुत्पादको देखनेपर जहाँ तत्काल प्रभु-वर्ग भयभीत हो उठता, वहाँ, प्रतिसंधि और कर्मका सिद्धान्त उन्हें बिलकुल निश्चिन्त कर देना था। यही वजह थी, जो कि बुद्धके झंडेके नीचे हम बड़े-बड़े राजा-मन्त्री, मन्त्रि-माहूकारोंको आते देखते हैं, और भारतसे बाहर—मका, चीन, जापान, निश्चयतः तो उनके धर्मको फैलानेमें राजा सबसे पहिले आगे बढ़े।—वह समझते थे, कि यह धर्म सामाजिक विद्रोहके लिए, नष्टो बालिक सामाजिक स्थितिको स्थापित रखनेके लिए बहुत सहायक साबित होगा। जातियों, देशोंकी सीमाओंको तोड़कर बुद्धके विचारोंन राज-विस्तार करनेमें प्रयत्न या अप्रयत्नरूपेण भारी मदद की। समाजमें अधिक विषमताको अधुण रखते ही बुद्धने वर्ण-व्यवस्था, जातीय ऊँच-नीचके भावको हटाना चाहा था, जिसमें वास्तविक विषमता तो

कहीं हटी, किन्तु निम्न कर्मका सद्भाव जरूर बौद्ध धर्मकी ओर बढ़ गया। धर्म-दृष्टिसे देखनेपर बौद्धधर्म शास्त्रकर्मोंके एबंटकी मध्यस्थता जैसा था, कर्मोंके भौतिक स्वार्थको बिना हटाये वह अपनेको न्याय-पक्षपाती दिखाना चाहता था।

सिद्धार्थ भीतम जपने दर्शनके रूपमें सोचनेकेलिए क्यों मजदूर हुए? इसकेलिए उनके चारों ओरकी भौतिक परिस्थिति कहीं तक कारण बनी? यह प्रश्न उठ सकते हैं। किन्तु हमें स्वात रक्षना चाहिए कि व्यक्तिपर भौतिक परिस्थितिका प्रभाव समाजके एक आवश्यक रूपमें जो पड़ता है, कभी-कभी वही व्यक्तिकी विलेप दिशामें प्रतिक्रियाकेलिए पर्वान्त है; और कभी-कभी व्यक्तिकी अपनी वैयक्तिक भौतिक परिस्थिति भी दिशा-परिवर्तनमें सहायक होती है। पहिली दृष्टिसे बुद्धके दर्शनपर हम जमी विचार कर चुके हैं। बुद्धकी वैयक्तिक भौतिक परिस्थितिका उनके दर्शनपर क्या कोई प्रभाव पड़ा है, जरा इसपर भी विचार करना चाहिए। बुद्ध शरीरसे बहुत स्वस्थ थे। मानसिक तौरसे वह ज्ञान, सम्मति, तीक्ष्ण प्रतिभाशाली विचारक थे। महत्त्वाकांक्षाएँ उनकी उतनी ही थीं, जितनी कि एक काफ़ी योग्यता रखनेवाले आत्म-विश्वासी व्यक्तिको होनी चाहिए। वह अपने दार्शनिक विचारोंकी सच्चाईपर पूरा विश्वास रखते थे, अतीत्यतन्त्यादिके महत्त्वको जली प्रकार समझते थे; साथ ही पहिले-पहिल उन्हीं अपने विचारोंको फैलानेकी उत्सुकता न थी, क्योंकि वह तत्कालीन विचार-प्रवृत्तिको देखकर आश्चर्यपूर्ण न थे। साम्य जमी तक उन्हीं यह पता न था, कि उनके विचारों और उस समयके प्रवृत्तियोंकी प्रवृत्तिमें समन्वितकी गुंजाइश है।

बुद्धके दर्शनका अन्तिम,—अन्तर्महत्त्वके अतिरिक्त दुःखवाद भी एक स्वस्म है। इस दुःखवादका कारण यदि उस समयके समाज तथा बुद्धकी अपनी परिस्थिति में ढूँढ़ें, तो वही मालूम होता है, कि उन्हीं वचनमें ही मातृशोच सहना पड़ा था, किन्तु उनकी मौखी प्रभावशाली स्नेह सिद्धांतोंकेलिए कम न था। यहाँ उनकी किसी प्रकारका कष्ट

हुआ हो, इसका पता नहीं लगता। एक घनिकपुत्रकेलिए जो मोक्ष चाहिए, वह उन्हें सुलभ थे। किन्तु समाजमें होती घटनाएँ तेजीसे ऊपर प्रभाव डालती थीं। बृद्ध, बीमार और मृतके दर्शनसे मनमें वैराग्य होना इसी बातकी सिद्ध करता है। दुःखकी सञ्चाईको हृदयवश करनेकेलिए यही तीन दर्शन नहीं थे, इससे बढ़कर मानवकी दासता और दरिद्रताने उन्हें दुःखकी सञ्चाईको साबित करनेमें मदद दी होनी; यद्यपि उसका चिह्न हमें नहीं मिलता। इसका कारण स्पष्ट है—बृद्धने दरिद्रता और दासताको उठाना अपने प्रोत्सामका बंध नहीं बनाया था। आरम्भिक दिनोंमें, ज्ञान पड़ता है, दरिद्रता-दासताकी बीषणताको कुछ हलका करनेकी प्रवृत्ति बौद्धसंघमें थी। कबं देनेवाने उस समय सम्पत्ति न होने-पर प्रतीत तक सरीसृभनेका अधिकार रखते थे, इसलिए कितने ही कबं-दार प्राण पानेकेलिए भिक्षु बन जाते थे। लेकिन जब महाजनकों विरोधी हो जानका अवसर सामने आया, तो बृद्धने घोषित किया—

‘कृषीको प्रव्रज्या (सन्ध्यास) नहीं देनी चाहिए।’

इसी तरह दासोंके भिक्षु बननेसे अपने स्वाधेपर हमला होते देश दाम-दासियोंने जब हल्ला किया तो घोषित किया—

‘भिक्षुओ ! दासको प्रव्रज्या नहीं देनी चाहिए।’

बृद्धके अनुयायी मगधराज बिम्बिसारके सैनिक जब बृद्धसे जानेकी जगह भिक्षु बनने लगे तो, सेनानायक और रामा बहुत घबराये, बाहिर राज्यका अस्तित्व अन्तमें सैनिक-शक्तिपर ही तो निर्भर है। बिम्बिसारने जब पूछा कि, राजसैनिकको साधु बनानेवाला चित्त दंडका भागी होता है, तो अधिकारियोंने उत्तर दिया—

‘देव ! उस (बृद्ध)का शिर काटना चाहिए, अनुशासक (भिक्षु

१. महावग्ग, ११३।४।८ (मेरा “विक्रमसिद्ध”, हिन्दी, पृष्ठ ११८)

२. वही, ११३।४।९ (मेरा “विक्रमसिद्ध”, पृ० ११८)

३. वही, ११३।४।२ (वही, पृ० ११६-११७)

बनाते वक्त विधिवाक्योंको पढ़नेवाले)की जीभ निकालनी चाहिए, और गण (=सघ)की पसली तोड़ देनी चाहिए।”

राजा बिबिसारने जाकर बुद्धके पास इसकी शिकायत की, तां बुद्धने घोषित किया—

“भिक्षुओ ! राजसैनिकोंको प्रव्रज्या नहीं देनी चाहिए।”

इस तरह दुःख मृत्युके साक्षात्कारमें दुःख-हेतुओंको समारम्भ दूर करनेका जो मवाल था, वह तो खतम हो गया; अब उसका निरंक आध्यात्मिक मूल्य रह गया था, और वैसा होते ही सम्पत्तिवाले वर्गकेलिए बुद्धका दर्शन विषयदन्तहीन सर्प-सा हो जाता है।

सब देखनेपर हम यही कह सकते हैं, कि तत्कालीन दामता और दरिद्रता बुद्धको दुःखमृत्यु समझनेमें साधक हुए। दुःख दूर किया जा सकता है, इसे समझने हुए बुद्ध प्रतीत्यसमुत्पादपर पहुँचे—क्षणिक तथा “हेतुप्रभव” होनेमें उमका अन्त हो सकता है। समारम्भे साफ दिखाई देनेवाले दुःखकारणोंको हटानेमें असमर्थ समझे उन्होंने उमकी अलौकिक व्याख्या कर डाली।

§ ४—बुद्धके पीछेके दार्शनिक

क — कपिल (४०० ई० पू०)

बुद्धके पहिलेके दार्शनिकोंमें कपिलका भी गिना जाना है, किन्तु जहाँ तक बुद्धके प्राचीनतम उपदेश-संग्रहों तथा तत्कालीन दूररी उपलब्ध सामग्रीका संबंध है, वहाँ कपिल या उनके दर्शनका बिल्कुल पता नहीं है। स्वैताश्वतर्गमें कपिलका नाम ही नहीं है, बल्कि उसपर कपिलके दर्शनकी स्पष्ट छाप भी है, किन्तु वह बुद्धके पीछेकी उपनिषदोंमें है, यह कह आये हैं। ईसाकी पहिली सदीके बौद्ध कवि और दार्शनिक

अश्वघोषने अपने “बुद्धचरित” में बुद्धके पहिलेके दो आचार्यों—आलार-कालाम और उद्दक रामपुत्र—में एकको सांख्यवादी (कपिलका अनुयायी) कहा है; किन्तु यह भी जान पड़ता है, ज्यादातर नवनिर्मित परम्परापर निर्भर है, क्योंकि न इसका छिन्न पुराने साहित्यमें है और न उन दोनोंमें से किसीकी शिक्षा सांख्यदर्शनसे मिलती है। ऐसी अवस्थामे कपिलको बुद्धके पहिलेके वास्तविकोंमें ले जाना मुश्किल है।

इबेताद्वयतरमे कपिल एक बड़े ऋषि हैं। भागवतमें यह विष्णुके २४ अवतारोंमें है, और उनके माता पिताका नाम कर्दम ऋषि और देवहूति बतलाया गया है। तो भी इससे कपिलके जीवनपर हमें ज्यादा प्रकाश पड़ना दिखाई नहीं पड़ता। कपिलके दर्शनका सबसे पुराना उपलब्ध ग्रंथ ईश्वरकृष्णकी सांख्यकारिका है। सांख्यसूत्रोंके नामसे प्रसिद्ध दोनों सूत्र-ग्रंथ उनसे पीछे तथा दूसरे पांच मूत्रात्मक दर्शनोसे मुकाबिला करनेके लिए बने। चीनमें सुरक्षित भारतीय बौद्ध-परंपरासे पता लगता है, कि वसुबधु समकालीन (४०० ई०) विन्ध्यवासीने सत्तर कारिकाओंमें सांख्यदर्शनको लिखा। वसुबधुने उसके खंडनमें परमार्थसप्ततिके नामसे कोई ग्रंथ लिखा था। सांख्यकारिकाके ऊपर पाठरने एक वृत्ति (=टीका) लिखी है, जिसका अनुवाद चीनी भाषामे भी हो चुका है। ईश्वरकृष्ण तथा माठरके कथनोसे मालूम होता है, कि विचारक कपिलके उपदेशोका एक बड़ा सयह था, जिसे षष्ठितंत्र कहा जाता था। ईश्वरकृष्णने षष्ठितंत्रके कथानकों, परवादोको हटाकर दर्शनके असली तत्त्वको सत्तर आर्या श्लोकोंमें गुफित किया। इससे यह भी मालूम होता है, कि षष्ठितंत्र बौद्धोंके पिटक और जैनोके आगमोकी भांति एक बृहत् साम्प्रदायिक पिटक था, जिसमे बुद्ध और महावीरके उपदेशोंकी भांति

१. “सप्तार्था किल तेषां तेषां कृत्स्नस्य षष्ठितंजस्य। आख्यायिका-विरहिताः परवादविबर्जितावर्चवा” — (ता० का०)

कपिल—और साकद उनके शिष्य बामुरि—के उपदेश और संवाद सम्पूर्ण थे।

संक्षेप—इतना होते भी हम सात्वतकारियोंको अपने मकसदों के प्रसारित शक्तिशाली हृदयों से नहीं मान सकते। सात्वतकारियोंमें प्राप्त विकसित सात्वतदर्शनका वर्णन हम क्या-क्या करने, यहाँ संक्षेपसे नहीं कह सकते हैं—कि कपिल उपनिषद्के दर्शनको ज्ञानि ब्रह्म या ब्रह्मज्ञानको ही सर्वोत्तम नहीं मानते थे। वह ब्रह्मज्ञानमें इन्कार नहीं करते थे, बल्कि उन्होंने उसके लिए उपनिषद्के अकर्ता, अमोक्षा ब्रह्म, निम्न आदि विशेषणोंको भी स्वीकार कर लिया है। निम्न होनेका मतलब है निष्कलता, इन्हींलिए कपिलने ब्रह्मज्ञानके निष्कल होनेपर बहून जोर दिया। निष्कल होनेपर ब्रह्मज्ञानको विश्वकी सृष्टिमें क्या मतलब दूसरे बाँधोंमें ही क्या प्रभाव ? ऐसी हालतमें सृष्टिकर्ता, या ब्रह्मज्ञानकी सृष्टिको उत्कर्ष न था, इसलिए कपिलने अपने दर्शनमें परमात्मा या ब्रह्मकी स्मरण नहीं दिया, हाँ, असंख्य जीवों या पुरुषोंको उन्होंने प्रकृतिमें साथ एक स्वरूप तन्त्र माना।

वेनन पुरुषके अनिरक्त अरु ब्रह्मज्ञान कपिलके मतमें मुख्य तन्त्र है। ऐसीलिए प्रकृतिवा दूसरा नाम प्रदान है। प्रकृति निम्न है, जगत्की सा-स्रगा, जगत्की विधा है। उसके पीछे हमेशा भी कपिल ब्रह्मज्ञानका भाव आता (३-२२ पु०) में पूरा ही हो चके थे और उनका दर्शन कुछ अन्तः प्रवर्धित हो चका था, कि जहाँ सबों पिछले भौतिक और प्रति-सम्बन्ध दर्शनमें परमाणुवादको अपनाया, वहाँ सात्वतने उसमें लक्ष्य नहीं उठाया, इसको जगत् उसमें तीन वर्णों—अन्ध, रज, तम—का विधान प्रतिष्ठित ही आदिष्ट कर दिया था। संक्षेपसे कपिल प्रकृति और अनेक वेनन पुरुषोंका मानते थे और कहते थे कि पुरुषकी लक्ष्यता सबके भी उनके ही लिए प्रकृतिमें किया उत्पन्न होती है, जिससे विश्वकी वस्तुओंका उत्पाद और विनाश होता है।

सात्वतके विभिन्न दर्शनोंके बारेमें हम जाने विस्तार में।

स-बौद्ध दार्शनिक नागसेन (१५० ई० पू०)

१-सामाजिक परिस्थिति

बुद्धके जन्मसे कुछ पहिले हीसे उत्तरी भारतके सामन्तोंने राज्यविस्तार-केलियुद्ध छेड़ने शुरू किये थे—दो-तीन पीढ़ी पहिले ही कोमलने काशी-जनपदको हड़प कर लिया था। बुद्धके समयमें ही बिबिसारने अंगको भी मगधमें मिला लिया और उस समय विध्यमें होती मगधकी सीमा अवन्ती (उज्जैन) के राज्यने मिलती थी। वत्स (-कौणाम्बी, इलाहाबाद) का राज भी उस वक्तके सभ्य भारतके बड़े शासकोंमें था। कोसल, मगध, वत्स, अवन्तीके अतिरिक्त लिच्छवियों (बंगाली)का प्रजातन्त्र पाँचवीं महान् एकीकृत थी। आर्य प्रदेशोंको विजय करने एक-एक जन (—कवील) के रूपमें बसे थे। आर्योंकी यह नई रीतिर्या पहिलेसे बसे लोगों और स्वयं दूसरे आर्य जनोके तनी मगधोके साथ मजबूत हुई थी। कितनी ही सदियों तक राजतन्त्र या प्रजातन्त्रके रूपमें यह जन चले आये। उपनिषद्कालमें भी यह जन दिखाई पड़ने है, यद्यपि जनतन्त्रके रूपमें नहीं बल्कि अधिकतर नाग-जनतन्त्रके रूपमें। बुद्धके समय जनोकी सामाजिकता दृढ़ रही थी, और कार्त्तिक-कामल, अंग-मगधकी भाँति अनेक जनपद मिलकर एक राज्य बन रहे थे। व्यापारी वर्गने व्यापारिक क्षेत्रमें इन सीमाओंको तोड़ना शुरू किया। एक नहीं अनेक राज्योंमें व्यापारिक मयके कारण उनका स्वार्थ उन्हें मजबूर कर रहा था, कि वह छोटे-छोटे स्वतन्त्र जनपदोंकी जगह एक बड़ा राज्य कायम होनेमें मदद करें। मगधके धनजय सेठ (विजायाके पिता) का मान्य (अयोध्या)में बड़ी कोठी कायम करते हम अन्यत्र देख चुके हैं। जिस वक्त व्यापारी अपने व्यापार द्वारा, राजा अपनी सेना द्वारा जनपदोंकी सीमा तोड़ने में लगे हुए थे, उस वक्त जो भी दर्शन या धार्मिक विचार उसमें सहायता देते, उनका अधिक प्रचार होना जरूरी था। बौद्ध

धर्मने इस कामको सफलताके साथ किया, चाहे जान-बूझकर थैंगी और राजके हाथमे विककर ऐसा न भी हुआ हो।

बुद्धके निर्वाणके तीन वर्ष बाद (४८० ई० पू०) अजातशत्रु (मगध) ने लिच्छवि प्रजातंत्रको खतम कर दिया, और अपने समयमें ही उसने अपने राज्यकी सीमा कोसीसे यमुना तक पहुँचा दी, उत्तर दक्खिनमें उसकी सीमा विध्य और हिमालय थे। जनपदों जातिमो, वर्णोंकी सीमाओंको न मानने-वाली बुद्धकी शिक्षा, यद्यपि इस बानमें अपने नमकालीन दूसरे छेँ तार्थिकोंके समान ही थी, किन्तु उनके साथ इसके दार्शनिक विचार बुद्धवादियोंको ज्यादा आकर्षक मालूम होते थे—पिछले दार्शनिक प्रवाहका चरम रूप होनेसे उसे श्रेष्ठ होना ही चाहिए था। उस समयके प्रतिभाशाली ब्राह्मणों और क्षत्रिय विचारकोंका भारी भाग बुद्धके दर्शनमें प्रभावित था। इन आदर्शवादी मिथुओंका त्याग और सादा जीवन भी कम आकर्षक न था। इस प्रकार बुद्धके समय और उसके बाद बौद्धधर्म युग-धर्म—जनपद-एकीकरण—में सबसे अधिक सहायक बना। विजिसारके वंशके बाद नन्दोंका राज्यवश आया, उसने अपनी सीमाको और बढ़ाया, और पच्छिममें सतलज तक पहुँच गया। पिछले राजवंशके बौद्ध होनेके कारण उनके उत्तराधिकारी नदवंशका धार्मिक तौरमें बौद्धसंघके साथ उतना घनिष्ठ संबंध चाहे न भी रहा हो, किन्तु राज्यके भीतर जबर्दस्ती शामिल किये जाने जनपदोंमें जनपदके व्यक्तित्वके भावको हटाकर एकताका जो काम बौद्ध कर रहे थे, उसके महत्त्वको वह भी नहीं भूल सकते थे—मगधमें बुद्धके जीवनमें उनका धर्म बहुत अधिक जनप्रिय हो चुका था, और वहाँका राजधर्म भा हो ही चुका था। इस प्रकार मगध-राजके शासन और प्रभावके विस्तारके साथ उसके बौद्धधर्मके विस्तारका होना ही था। नन्दोंके अन्तिम समयमें मिकन्दरका पजाबपर हमला हुआ, यद्यपि यूनानियोंका उस वक्तका शासन बिल्कुल अस्थायी था, तो भी उसके कारण भारतमें यूनानी सिपाही, व्यापारी, शिल्पी लाखोंकी संख्यामें बसने लगे थे। इन अभिमानी “प्लेष्ठ” जातियोंको भारतीय बनानेमें सबसे आगे बढ़े थे बौद्ध। यवन मितान्वर और शक

कनिष्क जैसे प्रतापी राजाओंका बीड़ होना आकस्मिक घटना नहीं है, बल्कि वह यह बनलाता है कि जनपद और जनपद, आर्य और म्लेच्छके बीचके भेदको मिटानेमें बौद्धधर्मने लूब हाथ बँटाया था।

२-यूनानी और भारतीय दर्शनों का समागम

यूनानी भारतीयोंकी भाँति उस वक्तकी एक बड़ी सम्य जाति थी। दर्शन, कला, व्यापार, राजनीति, सभीमें वह भारतीयोंसे पीछे तो क्या मूर्तिकला, नाट्यकला जैसी कुछ बातोंमें तो भारतीयोंसे आगे थे। दर्शनके निम्न सिद्धान्तोंको उनके दार्शनिक आबिष्कृत कर चुके थे, और इन्हें पिछले वक्तके भारतीयोंने बिना कुछ कसूर किये अपने दर्शनका अंग बना लिया।

वाक्य	दार्शनिक	समय ई० पू०
आकृतिवाद	पिथागोर	५७०-५००
सन्निकषवाद	हेराक्लिटु	५३५-४७५
बीजवाद	अनक्सागोर	५००-४२८
परमाणुवाद	डेमोक्रीटु	४६०-३७०
विज्ञान (=अकृति)	सफलागुरु	४२७-३४७
विक्षेप	"	
सामान्य (=जाति)	"	
मूल स्वकष	"	
सृष्टिकर्ता	"	
उपादान कारण	"	
निमित्त कारण	"	
तर्कशास्त्र	अरस्तू	३८४-३२२
द्रव्य	"	
गुण	"	

कर्म	अरस्तू
दिशा	"
काल	"
परिमाण	"
आमन	"
स्थिति	"

इस दर्शनका भारतीय दर्शनपर क्या प्रभाव पड़ा, यह अगले पृष्ठोंसे मालूम होगा। यहाँ हमें यह भी स्मरण रखना है, कि हेराक्लित्स, अफ्लातून, अरस्तू दर्शनको जाननेवाले अनेक यवन भारतमें बस गये थे, और वे बुद्धके दर्शनके महत्त्वको अच्छी तरह समझ सकते थे।

यह वह समय है जब कि यवन-शासित पंजाबमें नागसेन पैदा होते हैं।

३—नागसेनकी जीवनी

नागसेनके जीवनके बारेमें 'मिलिन्द प्रश्न' में जो कुछ मिलता है, उससे इतना ही मालूम होना है, कि हिमालय-पर्वतके पास (पंजाब) में काजगल गाँवमें मोक्षतर ब्राह्मणके घरमें उनका जन्म हुआ था। पिताके घरमें ही रहने उन्हीं ब्राह्मणोंकी विद्या वेद, व्याकरण आदिको पढ़ लिया था। उसके बाद उनका परिचय उस वक्ता वत्तनीय (वर्त्तनीय) स्थानमें रहने हुए विद्वान् भिक्षु रोज्जयमें हुआ जिसमें नागसेन बौद्ध-विचारोंकी श्रावणें। रोज्जयके शिष्य बन वह उनके साथ विजम्भवस्तु (विजम्भवस्तु) होने हिमालयमें गङ्गातट नामक स्थानमें गये। वहीं रहने उन्हें उस समयका रीतिके अनुसार कठस्थ किये मारे बौद्ध वाङ्मयकी पढ़ाया। और पढ़नेकी इच्छासे गुरुकी आज्ञाके अनुसार वह एक बार फिर पैदल चलते वत्तनीयमें

१. 'मिलिन्द-प्रश्न', अनुबाबक भिक्षु जगदीश काश्यप, १९३७ ई०)।

वत्तनीय, काजगल और शायद विजम्भवस्तु भी स्थालकोटके जिलेमें थे।

एक प्रख्यात विद्वान् अश्वगुप्तके पास पहुँचे। अश्वगुप्त अभी इस नये विद्यार्थीकी विद्या-बुद्धिकी परख कर ही रहे थे, कि एक दिन किसी गृहस्थके घर जोवनके उपरान्त कायदेके अनुसार दिया जानेवाला बर्माणदेश नागसेनके जिम्मे पड़ा। नागसेनकी प्रतिभा उससे कूल बड़ी और अश्वगुप्तने इस प्रतिभा-शाली तरुणको और योग्य हाथोंमें सौंपनेकेलिए पटना (=पाटलिपुत्र)के जलोकाराम बिहारमें वास करनेवाले आचार्य धर्मरक्षितके पास भेज दिया। सौ जोवनपर अवस्थित पटना वैदिक ज्ञाना वासान काम न था, किन्तु अब भिक्षु बराबर आते-जाते रहते थे, व्यापारियोंका साधं (=कारवाँ)भी एक-न-एक चलता ही रहता था। नागसेनको एक ऐसा ही कारवाँ मिल गया जिसके स्वामीने बड़ी क्षुशीसे इस तरुण विद्वान्को खिलाते-पिलाते साथ ले चलना स्वीकार किया।

अशोकाराममें आचार्य धर्मरक्षितके पास रहकर उन्होंने बौद्ध तत्त्व-ज्ञान और पिटकका पूर्णतया अध्ययन किया। इसी बीच उन्हें पंजाबसे बुलौवा आया, और वह एक बार फिर रक्षिततलपर पहुँचे।

मिनान्दर (=मिलिन्द)का राज्य यमुनासे आमू (वक्षु) दरिया तक फैला हुआ था। यद्यपि उसकी एक राजधानी बल्ल (वाङ्गहीक) भी थी, किन्तु हमारी इस परंपराके अनुसार मालूम होता है, मुख्य राजधानी सामल (=स्यालकोट) नगरी थी। प्लूतार्कने लिखा है कि—मिनान्दर बड़ा न्यायी, विद्वान् और जनप्रिय राजा था। उसकी मृत्युके बाद उसकी हड्डियों-केलिए लोगोंमें लड़ाई छिड़ गई। लोगोंने उसकी हड्डियोंपर बड़े-बड़े स्तूप बनवाये। मिनान्दरको शास्त्रचर्चा और बहसकी बड़ी आदत थी, और साधारण पंडित उसके सामने नहीं टिक सकते थे। भिक्षुओंने कहा—‘नागसेन! राजा मिलिन्द बादविवादमें प्रश्न पूछकर भिक्षु-संघको तंग करता और नीचा दिखाता है; जाओ तुम उस राजाका दमन करो।’

नागसेन, संघके आदेशको स्वीकार कर सामल नगरके असंख्य नामक परिषेध (=मठ)में पहुँचे। कुछ ही समय पहिले वहाँके बड़े पंडित आयु-पारुको मिनान्दरने चुप कर दिया था। नागसेनके जानेकी खबर शहरमें

फैल गई। मिनान्दरने अपने एक अमात्य देवमन्त्री (-जो मायद बूनानी दिमित्री है) से नागसेनसे मिलनेकी इच्छा प्रकट की। स्वीकृति मिलनेपर एक दिन "पाँच सौ यवनोके साथ अच्छे रथपर सवार हो वह असंख्य परिवेणमे गया। राजाने नमस्कार और अभिनन्दनके बाद प्रश्न शुरू किये।" इन्हीं प्रश्नोंके कारण इस ग्रन्थका नाम "मिलिन्द-प्रश्न" पड़ा। यद्यपि उपलब्ध पाली "मिलिन्द पञ्च" में छः परिच्छेद हैं, किन्तु उनमेंसे पहिलेके तीन ही पुराने मालूम होते हैं, चीनी भाषामे भी इन्हीं तीन परिच्छेदोंका अनुवाद मिलता है। मिनान्दरने पहिले दिन मठमे जाकर नागसेनसे प्रश्न किये, दूसरे दिन उसने महलमे निमन्त्रण कर प्रश्न पूछे।

४-दार्शनिक विचार

अपने उत्तरमे नागसेनने बुद्धके दर्शनके अनात्मवाद, कम या पुनर्जन्म, नाम-रूप (=मन और भौतिक तत्त्व), निर्वाण आदिको ज्यादा विषद करनेका प्रयत्न किया है।

(१) अनात्मवाद—मिनान्दरने पहिले बुद्धोंके अनात्मवाद की ही परीक्षा करनी चाही। उसने पूछा—

(क) "भन्ते (स्वामिन्) ! आप किस नामसे जान जानें हैं ?"

"नागसेन . नामसे (मझे) पुकारते हैं" किन्तु यह केवल व्यवहारकेलिए सजा भर है, क्योंकि यथार्थमे तमा कोई एक पुरुष (=आत्मा) नहीं है।"

"भन्ते ! यदि एक पुरुष नहीं है तो कौन आपको यन्त्र . भोजन देता है ? कौन उसको भोग करना है ? कौन शील (-सदाचार) की रक्षा करता है ? कौन ध्यान . . . का अभ्यास करना है ? कौन आर्यमार्गके फल निर्वाणका साक्षात्कार करता है ? यदि ऐसी बात है तो न पाप है और न पुण्य, न पाप और पुण्यका कोई करनेवाला है . . . न कगनेवाला

है। . . . न वाप और पुष्प . . . के . . . फल होते हैं? . . . यदि आपको कोई मार डाले तो किसी का भारना नहीं हुआ। . . . (फिर) नागसेन क्या है? . . . क्या ये केश नागसेन हैं?"

"नहीं महाराज!"

"ये गोरे नागसेन हैं?"

"नहीं महाराज!"

"ये नख, दाँत, जमड़ा, मांस, स्नायु, हड्डी, मज्जा, बुक्क, हृदय, यकृत, क्लोमक, ग्लीहा, फूफूम, आँत, पतली आँत, पेट, पाश्चाना, पित्त, कफ, पीत्र, ग्लोह, पमीना, मेद, आँसू, बर्बी, राल, नासामल, कर्णमल, मस्तिष्क नागसेन है?"

"नहीं महाराज!"

"तब क्या आपका रूप (- भौतिक तन्त्र) वेदना . . . सजा स्पर्श या विज्ञान नागसेन है?"

"नहीं महाराज!"

"तो क्या रूप . . . विज्ञान (- पाँचों स्पर्श) सभी एक साथ नागसेन है?"

"नहीं महाराज!"

"तो क्या रूप आदिमे भिन्न कोई नागसेन है?"

"नहीं महाराज!"

"भन्ने! मैं आपसे पूछने-पूछते थक गया किन्तु 'नागसेन' क्या है। इसका पता नहीं लग सका। तो क्या नागसेन केवल शब्दमात्र है? आखिर नागसेन है कौन?"

"महाराज! . . . क्या आप पैदल चलकर यहाँ आये या किसी सवारीपर?"

"भन्ने! . . . मैं . . . रथपर आया।"

"महाराज! . . . तो मुझे बताइए कि आपका 'रथ' कहाँ है? क्या हरिस (= ईषा) रथ है?"

“नही भन्ते !”

“क्या अस रथ है ?”

“नही भन्ते !”

“क्या वक्के रथ हैं ?”

“नही भन्ते !”

“क्या रथका पंजर . . रस्मियाँ . . लगाम . . चाबुक . . .
रथ है ?”

“नही भन्ते !”

“महाराज ! क्या हरीस आदि सभी एक साथ रथ हैं ?”

“नही भन्ते !”

“महाराज ! क्या हरीस आदिके परे कही रथ हैं ?”

“नही भन्ते !”

“महाराज ! मैं आपसे पूछते-पूछते थक गया, किन्तु यह पता नहीं लगा कि रथ कहाँ है ? क- रथ केवल एक शब्द मात्र है। आखिर यह रथ है क्या ? आप झूठ बोलते हैं कि रथ नहीं है ! महाराज ! सारे जम्बूद्वीप (- भारत) के आप सबसे बड़े राजा हैं; भला किमने डरकर आप झूठ बोलने हैं ?”

“भन्ते नागसेन ! मैं झूठ नहीं बोलता। हरीस आदि रथके अवयवोंके आधारपर केवल व्यवहारके लिए ‘रथ’ ऐसा एक नाम बोला जाता है।”

“महाराज ! बहुत ठीक, आपने जान लिया कि रथ क्या है। इसी तरह मेरे केश आदिके आधारपर केवल व्यवहारके लिए ‘नागसेन’ ऐसा एक नाम बोला जाता है। परन्तु, परमार्थमें ‘नागसेन’ कोई एक पुरुष विद्यमान नहीं है। भिक्षुणी बज्जाने भगवान् के सामने इसीलिए कहा था—

‘जैसे अवयवोंके आधारपर ‘रथ’ संज्ञा होती है, उसी तरह (रूप आदि) स्कंधोंके होनेसे एक सत्त्व (=जीव) संज्ञा जाता है।’”

(क)—“महाराज ! ‘ज्ञान लेना’ विज्ञानकी पहिचान है, ‘ठीकसे समझ लेना’ प्रज्ञाकी पहिचान है; और ‘जीव’ ऐसी कोई चीज नहीं है।”

“भन्ते ! यदि जीव कोई चीज ही नहीं है, तो हम लोगोंमें वह क्या है जो आँखसे रूपाँको देखता है, कानसे शब्दोंको सुनता है, नाकसे गंधोंको सूँघता है, जीभसे स्वादोंको चखता है, शरीरसे स्पर्श करता है और मनसे ‘बर्तों’को जानता है।”

‘महाराज ! यदि शरीरसे भिन्न कोई जीव है जो हम लोगोंके भीतर रह आँखसे रूपको देखता है, तो आँख निकाल लेनेपर बड़े छेदसे उसे और भी अच्छी तरह देखना चाहिए। कान काट देनेपर बड़े छेदसे उसे और भी अच्छी तरह सुनना चाहिए। नाक काट देनेपर उसे और भी अच्छी तरह सूँघना चाहिए। जीभ काट देनेपर उसे और भी अच्छी तरह स्वाद लेना चाहिए और शरीरको काट देनेपर उसे और भी अच्छी तरह स्पर्श करना चाहिए।”

“नही भन्ते ! ऐसी बात नहीं है।”

“महाराज ! तो हम लोगोंके भीतर कोई जीव भी नहीं है।”

(२) कर्म या पुनर्जन्म—आत्माके न माननेपर किये गये भले बुरे कर्मोंकी जिम्मेवारी तथा उसके अनुसार परलोकमें दुःख-मुख भोगना कंम होगा, मिनान्दरने इसकी र्चा चलाते हुए कहा।

“भन्ते ! कौन जन्म ग्रहण करता है ?”

“महाराज ! नाम’ (= विज्ञान) और रूप’ ।”

“क्या यही नाम—रूप जन्म ग्रहण करता है ?”

“महाराज ! यही नाम और रूप जन्म नहीं ग्रहण करता। मनुष्य इस नाम और रूपसे पाप या पुण्य करता है, उस कर्मके करनेसे दूसरा नाम रूप जन्म ग्रहण करता है।”

“भन्ते ! तब तो पहिला नाम और रूप अपने कर्मोंसे मुक्त हो गया ?”

“महाराज ! यदि फिर भी जन्म नहीं ग्रहण करे, तो मुक्त हो गया;

किन्तु, चूँकि वह फिर भी जन्म ग्रहण करता है, इसलिए (मुक्त) नहीं हुआ।”

“... उपमा देकर समझावे।”

a. “आमकी चोरी”—कोई आदमी किसीका आम चुरा ले। उसे आमका मालिक पकड़कर राजाके पास ले जाये—‘राजन्!’ इसने मेरा आम चुराया है’। इसपर वह (चोर) ऐसा कहे—‘नहीं’, मैंने इसके आमको नहीं चुराया है। इसने (जो आम लगाया था) वह दूसरा था, और मैंने जो आम लिये वे दूसरे हैं। ‘महाराज! अब बतावे कि उसे सजा मिलनी चाहिए या नहीं?’

“... सजा मिलनी चाहिए।”

“यो क्यों?”

“भन्ने! वह ऐसा भले ही कहे, किन्तु पष्टिरे आमको छोड़ दूसरे हाँको चुरानेके लिए उसे जरूर सजा मिलनी चाहिए।”

‘महाराज! इसी तरह मनुष्य इस नाम और रूपमें पाप या पुण्य करता है। उन कर्मोंसे दूसरा नाम और रूप जन्मता है। इसलिये वह अपने कर्मोंसे मुक्त नहीं हुआ।

b. “आमका प्रवास—महाराज! कोई आदमी जाते-आगे जलाकर तापे और उसे बिना बुझाये छोड़कर चला जाय। वह आगे किसी दूसरे आदमीके खेतको जला दे... (पकड़कर राजाके पास ले जानेपर वह आदमी बोले—) ‘मैंने इस खेतको नहीं जलाया। वह दूसरी ही आग थी, जिसे मैंने जलाया था, और वह दूसरी है जिसमें खेत जला। मुझे सजा नहीं मिलनी चाहिए।’... महाराज! उसे सजा मिलनी चाहिए या नहीं?”

“... मिलनी चाहिए।... उसीकी जलाई हुई आगने बढ़ने-बढ़ते खेतको भी जला दिया।...”

c. “दीपकसे आग लगना—महाराज! कोई आदमी दीया

लेकर अपने घरके उपरले छतपर जाये और भोजन करे। वह दीया जलता हुआ कुछ तिनकोंमें लग जाये। वे तिनके घरको (आग) लगा दें, और वह घर सारे गाँवको लगा दे। गाँववाले उस आदमीको एकड़ कर कहे—‘तुमने गाँवमें क्यों आग लगाई?’ इसपर वह कहे—‘मैंने गाँवमें आग नहीं लगाई। उस बीयेकी आग दूसरी ही थी, जिसकी रोशनी में मैंने भोजन किया था, और वह आग दूसरी ही थी, जिसने गाँव जलाया।’ इस तरह आपसमें झगडा करने (यदि) वे आपके पाम आवें, तो आप किधर फँसला देंगे ?”

‘अन्ने ! गाँववालोंकी ओर ।”

‘महागज !’ इसी तरह यद्यपि मृत्युके साथ एक नाम और रूपका लय होता है और जन्मके साथ दूसरा नाम और रूप उठ खड़ा होता है, किन्तु न तभी उन्नीमें होता है। इसलिए वह अपने कमसि मृक्त नहीं हुआ।”

(३) विवाहित कन्या—महागज ! कोई आदमी . . . रुपया दे एक छोटीसी लड़कीसे विवाह कर, कहीं दूर चला जाये। कुछ दिनोंके बाद वह बदनर जवान हो जाये। तब कोई दूसरा आदमी रुपया देकर उसमें विवाह कर ले। इसके बाद पहिला आदमी आकर कहे—‘तुमने मेरी स्त्रीको क्यों निकाल लिया ?’ इसपर वह ऐसा जवाब दे—‘मैंने तुम्हारी स्त्रीको नहीं निकाला। वह छोटी लड़की दूसरी ही थी, जिसके साथ तुमने विवाह किया था और जिसकेलिए रुपये दिये थे। यह मयानी, जवान औरत दूसरी ही है जिसके साथ कि मैंने विवाह किया है और जिसकेलिए रुपये दिये हैं। अब, यदि दोनों इस तरह अगडते हुए आपके पाम आवें तो आप किधर फँसला देंगे ?”

“ . . . पहिले आदमीकी ओर। . . . (क्योंकि) वही लड़की तो बढ़कर मयानी हुई।”

(४) ‘—‘अन्ने ! जो उत्पन्न है, वह वही व्यक्ति है या दूसरा ?”

“न वही और न दूसरा ही। (१) जब आप बहुत बच्चे थे और खाटपर चित हो लेट सकते थे, क्या आप जब इतने बड़े होकर भी वही हैं?”

“नहीं भन्ते! अब मैं दूसरा हो गया हूँ।”

“महाराज! यदि आप वही बच्चा नहीं हैं, तो अब आपकी कोई माँ भी नहीं है, कोई पिता भी नहीं है, कोई गुरु भी नहीं। क्योंकि तब तो गर्भकी भिन्न-भिन्न अवस्थाओंकी भी भिन्न-भिन्न माताएँ होवेंगी। बड़े होनेपर माता भी भिन्न हो जायेगी। शिल्प सीखनेवाला (विद्यार्थी) दूसरा और सीखकर तैयार (हो जानेपर) दूसरा होगा। अपराध करनेवाला दूसरा होगा और (उमकेलिए) हाथ पैर किसी दूसरेका काटा जायेगा।’

भन्ते! आप इससे क्या दिमाना चाहते हैं?

‘महाराज! मैं बचपनमें दूसरा था और इस समय बड़ा होकर दूसरा हो गया हूँ, किन्तु वह सभी भिन्न भिन्न अवस्थाएँ इस शरीरपर ही घटनेसे एक हीमें ले ली जाती हैं।

“(२) यदि कोई आदमी दीया जलावे तो वह रात भर जलना रहेगा न?”

“रातभर जलना रहेगा।

‘महाराज! रातके पहिले पहरमें जो दीयकी टेम थी। क्या वही दूसरे या तीसरे पहरमें भी बनी रहती है?’

“नहीं, भन्ते!”

“महाराज! तो क्या वह दीया पहिले पहरमें दूसरा, दूसरे और तीसरे पहरमें और हो जाता है?”

“नहीं भन्ते! वही दीया सारी रात जलना रहता है।”

“महाराज! ठीक इसी तरह किसी वस्तुके अस्तित्वके सिलसिलेमें एक अवस्था उत्पन्न होती है, एक लय होती है—और इस तरह प्रवाह जारी रहता है। एक प्रवाहकी दो अवस्थाओंमें एक क्षणका भी अन्तर

नहीं होता; क्योंकि एकके लय होते ही दूसरी उत्पन्न हो जाती है। इसी कारण न (वह) बही जीव है और न दूसरा ही हो जाता है। एक जन्मके अन्तिम विज्ञान (=चेतना) के लय होते ही दूसरे जन्मका प्रथम विज्ञान उठ सड़ा होता है।

(६) '—'भन्ते ! जब एक नाम-रूपसे अच्छे या बुरे कर्म किये जाते हैं, तो वे कर्म कहाँ ठहरते हैं ?'

'महाराज ! कभी भी पीछा नहीं छोड़नेवाली छायाकी भाँति वे कर्म उमका पीछा करते हैं।'

'भन्ते ! क्या वे कर्म दिखाये जा सकते हैं, (कि) वह यहाँ ठहरे हैं ?'

'महाराज ! वे इस तरह नहीं दिखाये जा सकते। क्या कोई वृक्षकं उन फलोंको दिखा सकता है जो अभी लगे ही नहीं . . . ?'

(३) नाम और रूप—बुद्धने विश्वकं मूल तत्त्वको विज्ञान (नाम) और भौतिकतत्त्व (रूप)में बाँटा है, इनके बारेमें मिनान्दर्गने पूछा—

'भन्ते ! नाम क्या चीज है और रूप क्या चीज ?'

महाराज ! जिनकी स्थूल चीजें हैं, सभी रूप हैं और जिनने सूक्ष्म मानसिक धर्म हैं, सभी नाम हैं। . . . दोनों एक दूसरेके आश्रित हैं, एक दूसरेके बिना ठहर नहीं सकते। दोनों (मदा) साथ ही होते हैं। यदि मूर्गकिं पेटमें (बीज रूपमें) बच्चा नहीं हो तो अडा भी नहीं हो सकता; क्योंकि बच्चा और अडा दोनों एक दूसरेपर आश्रित हैं। दोनों एक ही साथ होते हैं। यह (मदामें) हाता चला आया है। . . . "

(४) निर्वाण—मिनान्दर्गने निर्वाणके बारेमें पूछने हुए कहा—

'भन्ते ! क्या निरोध हो जाना ही निर्वाण है ?'

'हाँ, महाराज ! निरोध (बन्ध) हो जाना ही निर्वाण है।

सभी . . . अज्ञानी विषयोके उपभोगमें लगे रहते हैं, उसीमें आनन्द लेते हैं, उसीमें डूबे रहते हैं। वे उसीकी धारामें पड़े रहते हैं, बार-बार

जन्म लेते, बड़े होते, मरने, शोक करने, रोते-पीटने, दुःख, बेचैनी और परेशानीसे नहीं छूटने। (वह) दुःख ही दुःखमें पड़े रहते हैं। महाराज ! किन्तु ज्ञानी विषयोंके भोग (=उपादान) में नहीं लगे रहते। इससे उनकी तृष्णाका निरोध हो जाता है। उपादानके निरोधसे बन्ध (=आवागमन) का निरोध हो जाता है। भवके निरोधसे जन्मना बन्द हो जाता है। (फिर) बड़ा होना, मरना सभी दुःख बन्द (=निवृद्ध) हो जाते हैं। महाराज ! इस तरह निरोध हो जाना ही निर्वाण है।”

“ (बुद्ध) कहाँ है ? ”

“महाराज ! भगवान् परम निर्वाणको प्राप्त हो गये हैं, जिसके बाद उनके व्यक्तित्वको बनाये रखनेकेलिए कुछ भी नहीं रह जाता . . . ।”

“भन्ते ! उपमा देकर समझावें।”

“महाराज ! क्या होकर-बुझ-गई जलती आगकी लपट, दिखाई जा सकती है . . . ? ”

“नहीं भन्ते ! वह लपट तो बुझ गई।”

नागसेनने अपने प्रश्नोत्तरोंसे बुद्धके दर्शनमें कोई नई बात नहीं जोड़ी, किन्तु उन्होंने उसे कितना साफ किया यह ऊपरके उद्धरणोंसे स्पष्ट है। यहाँ हमें यह भी स्मरण रखना चाहिए, कि नागसेनका अपना जन्म हिन्दी-यूनानी साम्राज्य और सम्प्रदायके केन्द्र स्यालकोट (=सागल) के पास हुआ था, और भारतीय ज्ञानके साथ-साथ यूनानी ज्ञानका भी परिचय रखनेके कारण ही वह मिनान्दर जैसे ताकिकका समाधान कर सके थे। मिनान्दर और नागसेनका यह संवाद इतिहासकी उस विस्तृत घटनाका एक नमूना है, जिसमें कि हिन्दी और यूनानी प्रतिभाएं मिलकर भारतमें नई विचार-धाराओंका आरम्भ कर रही थी।

अनीश्वरवादी दर्शन

दर्शनका नया युग (२००-४००)

क-बाह्य परिस्थिति

(साप्ताहिक स्थिति) — चौथी शताब्दी के आरंभ में कुमारी मन्त्रीपसे हिमालय, मुक्तामय (—बर्मा) की सीमा में हिन्दूकुश तकका भारत एक शासन के सूत्र में बँध गया, और इस विशाल साम्राज्य की राजधानी पटना हुई। पटना नाम ही पल्लव से बिलकूल बना है, जिसका अर्थ होता है बन्दर-गाह, नावका बाट। पटना जिस तरह शासन केन्द्र था, वैसे ही वह व्यापार-का केन्द्र था। यह भी हम बतला चुके हैं, कि किस तरह मगध की राजनीतिक प्रधानता के साथ वहाँ के सर्व-प्रिय धर्म—बौद्ध-धर्म—ने भी अपने प्रभाव का विस्तार किया। पाटलिपुत्र (—पटना) विद्वानों की परीक्षा का स्थान बन गया। यही पाणिनि (४०० ई० पू०) जैसे विद्वान् सुपरीक्षित हो सारे भारत में कीर्ति पाते थे। मिनन्दर के गृह नागसेन का पटना (जसोकाराम) में आकर विद्याध्ययन की बात हम कह चुके हैं। इतने बड़े साम्राज्य में एक राजकीय भाषा (—मगधी), एक तरह के सिक्के, एक तरह के नाप-तोल होने से भारतीय समाज में एकता जाने लगी थी। लेकिन यह एकता भीतर नहीं प्रवेश कर सकी, क्योंकि देशों, प्रदेशों के छोटे-छोटे प्रजासत्तों और राजसत्तों के टूटने रहने पर भी हर एक गाँव अपने स्वावलम्बी "प्रजासत्त" के रूप को नहीं छोड़ना चाहता था।

मौर्य चन्द्रगुप्त ने यूनानी शासन को भारत से हटाया और, किन्तु उससे यूनानी भारत से नहीं हट सके। पंजाब में उनकी कितनी ही बस्तियाँ बसी हुई थीं। हिन्दूकुश पारसे उनका विशाल राज्य शुरू होता था जो कि मध्य-एशिया, ईरान, मेसोपोटामिया, सुदूर-एशिया होते मध्य और यूरोप तक फैला

हुआ था। सिकन्दरकी मृत्यु (३२३ ई० पू०) के साथ वह कितने ही टुकड़ों-में बँटा जरूर, किन्तु तब भी उसकी शासनप्रणाली, सम्पत्ता आदि एकसी थी। मातृभूमि (यूनान) तथा एक दूसरेके साथ उनका व्यापारिक ही नहीं सामाजिक, बौद्धिक घनिष्ठ सम्बन्ध था। और मौर्य साम्राज्यके नष्ट होते ही यूनानी फिर हिन्दूकुश पार हो यमुना और नर्मदाके पश्चिमके सारे भारतपर स्थायी नौगमे अधिकार जमानेमें सफल हुए। इस कार्यको सम्पन्न करनेवाले यूनानी शासकोंमें मिनान्दर (१५० ई० पू०) प्रमुख और प्रथम था। इन यूनानी शासकोंके मध्य-एशियाई साम्राज्यमें शक, जट्ट, गुज्जर, आभीर आदि जातियाँ रहती थी, इसलिए पश्चिमी भारतमें यूनानियोंके शासन स्थापित होनेपर यह जातियाँ भी आ-आकर भारतमें बसने लगी, और आज भी उनकी सन्तानें पश्चिमी भारतकी आबादीमें काफी संख्या रखती हैं। इन जातियोंमें शक तो यूनानियोंके क्षेत्र (उपराज या वाइस-राय) होकर मथुरा और उज्जैनमें रहने थे, और यूनानियोंके शासनमें उठ जानेपर स्वतंत्र साम्राज्य कायम करनेमें समर्थ हुए। ईसाकी पहिली सदीमें शक सम्राट् वतिक ५५५ साके उत्तरी भारत और मध्य-एशिया तकका शासक था। शक नौगमरी सदा तब गज्जर और उज्जैनपर शासन करने रहे। आभीर शकाके प्रधान सेनापति तथा कभी-कभी स्वतंत्र शासक भी बने थे। जायसवालके मतानुसार गुप्त राजवंश जन्म या जट्ट था। अतः यह तब साफ है कि जिस कालकी आरम्भ आगे वह रहे है वह पश्चिममें आतवाली जातियोंके भारतमें भारी संख्यामें आकर भारतीय जन जनका समय था। जातियोंके साथ नाना सम्प्रदायों, नाना विचारोंका भारतमें समिश्रण भी हो रहा था। इसी समय (१५० ई० पू०) भारतमें यूनानी ज्योतिषमें—१० राशियाँ होरा (घटा), फलित ज्योतिषका होंडाचक्र सीखा। गन्धार-मृत्तिका इसी कालकी देन है। इसी समय भारतीय

१. राजधानी बाब्लीक (बल्लक या बाल्लर)। २. होंडाचक्रकी वर्णमाला भारतीय (क-ख-ग...) नहीं बल्कि यूनानी (अल्फा, बीता, गामा...) है।

कार्पापण चीओरकी कम्हू यूनानी सिककोकी तग्ह मोल और राजाके चित्रसे बंकिट बनने लगे। यूनानी नाटकोंकी भाँति भारतीय नाटकोका प्रथम प्रयास भी इसी समय शुरू हुआ,—उपलभ्य नाटक हमें अश्वघोष (५० ई०) से पहिले नहीं ले जाते। दार्शनिक क्षेत्रमें भी इस कालकी दोनोंमे आकृतिवाद, परमाणुवाद, विज्ञान-विशेष-जातिवाद, उपादान-निमित्त-कारण, द्रव्यगुणपरिणाम-देश-काल-वाद हैं, जिनके बारेमें हम आगे कहेंगे।

इस राजनीतिक, अन्तर्जातिक, सांस्कृतिक उथल-पुथलके जमाने (१९वीं ई०) में यदि हम भारतीय समाजके आर्थिक वर्गोंकी ओर नजर दीजते हैं, तो मालूम होता है—सबसे ऊपर एक छोटीसी सख्या देशीय या देशीय बन मये राजाओ, उनके दरबारियोंकी है, जो सारीरिक श्रम तथा उत्पादनके कामको यूनाकी दृष्टिसे देखते हैं। जनताकी बड़ी मख्या इनकेलिए अच्छे-बुरे साने अच्छे-बुरे कपड़े देती है, रहनेके लिए बड़े-बड़े महल बनाती है, देश विदेशसे अधिकारपर संकट उपस्थित होनेपर सैनिक बन, हथियार उठा, उनके लिए अपना खून बहाने जानी है। और परिणाम ?—बाइकी भाँति शिकार मारकर फिर मालिकके हाथकी माँकनम बबना—फिर वही खून-पसीना एक कर मिहनत कर प्रभुओंके आग—विलासकी मामग्री उपस्थित करना और खुद पेटके अन्न और ननके कपड़े बिना मरना।

इस शामक जमानके बाद दूसरी जमात थी वर्माचार्यों भाँडो और धूर्तोंकी, जिनका काम था सामाजिक व्यवस्थाको विभूल्लित होनेसे रोकना, लोगोको भ्रममें रखे रहना, अर्थात् 'दुनिया ठगिए मक्करसे। रोटी साइए भी शक्करसे।' इस जमातके आहार-विहारके लिए भी उमी परिश्रमी भूखो मरती जनताको मेहनत करना पड़ता था।

तीसरी जमात व्यापारियोंकी थी, जो कारीगरोंके मालको कम दामपर खरीद और ज्यादा दामपर बेचते देश-विदेशमें, जल-स्वयं मार्गसे व्यापार करने थे या खुदपर रुपया लगाते थे, और जिनकी करोडोंकी सम्पत्तिको देख-कर राजा भी रसक करते थे।

इन तीन कामचोर शोषक जमातके अतिरिक्त एक और जमात "संसार-त्यागियो" की थी, जो अपनेको बगैरे ऊपर निष्पक्ष, निर्लोभ सत्यान्वेषी समझते थे। इनसे उस बहुसंख्यक कर्मवर्गको क्या मिलता था? संसार झूठा है, संसारकी वस्तुएं झूठी हैं, इसकी समझाएं झूठी हैं, इनकी ओरसे आत्मा मुँदना ही अच्छा है; अथवा धनी गरीब भगवान्‌के बनाये हैं, कर्मके सँवारे हैं, उनके भोगोंकेलिए ईर्ष्या करनेकी जरूरत नहीं; सन्तोष और धैर्यसे काम लो, जिन्दगी ही भर तो दुःख है। गोया इस जमातका काम था, अफीमकी गोलियोंपर गोलियाँ खिलाकर धन-उत्पादक निर्धन वर्गको बेहोश रखना। साथ ही इस "संसार त्यागी" वर्गको भी खाना, कपड़ा, मकान—और बाजोंकेलिए वह राजाओंसे कम खर्चीला नहीं—चाहिए, त्रिपका भी बोज उमो श्रमम पिये जाने वर्गपर था।

यह तो हुई कामचोर वर्गकी बात। कमकर वर्गका क्या काम था, हमका दिग्दर्शन कामचोर वर्गके साथ अभी कर चुके हैं। लेकिन, उनकी मुसीबतें वही खलम नहीं होती थी। उनमें काफी मर्यादा पेशे मंत्री-गुरुओंकी थी, जिनका अवस्था पशुधामे बेहतर न थी। हमारे मोदीको भी इनकी खरीद-फरोकत होती थी। ये दाम-दामी मनुष्यमें पण होने तो हैं। बहार था, क्योंकि उस वकन इनका अनुभव भी तो पशुधामे जैसा होना।

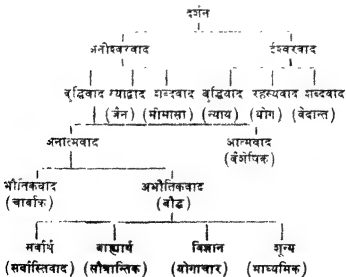
उस वकनके दार्शनिकोंने ब्रह्म और निर्वाण तकका उद्धान लगाई, आत्मा-परमात्मा तकका सूक्ष्म विश्लेषण किया, किन्तु नव्य नैषदा जन्माके पशुवत् जीवन, उसके उत्पीड़न और शोषणके बारेमें इसमें अधिक नहीं बतलाया, कि यह अवश्य भीक्षव्य है।

स-दर्शन-विभाग

विक्रम संवत् (५७ ई० पू०). ईसवी सन् या शक संवत् (३८ ई०) के शुरू होनेके साथ तीन शताब्दियोंके विचार-संघर्षोंकी धुंध फटने लगती है; और उसके बीचसे नई धारा निकलती है। पेशावरमें जो इस वकन भारतके महान् सम्राट् कनिष्ककी राजधानी ही नहीं है, बल्कि पूरब

(चीन), पश्चिम (ईरान और यूनान) तथा अपने (भारतके) विचारोंके सम्मिश्रणसे पैदा हुए नये प्रयोगकी नाप-तौल हो रही है। अश्वघोष संस्कृत काव्य-गगनमें एक महान् कवि और नाट्यकारके रूपमें आते हैं। इसी समयके आसपास गुणादय अपनी वृहत्कथा लिखते हैं। चरक एक परिष्कृत आयुर्वेदका सम्पादन करते हैं। बौद्ध सभा बुला अपने त्रिपिटकपर नये भाष्य (=विभाषा) तैयार करवाते हैं।—उनके दर्शनमें विज्ञानवाद, शून्यवाद, बाह्यार्थवाद (=सौत्रान्तिक), और सर्वार्थवादकी दार्शनिक धाराएँ स्पष्ट होने लगती हैं। लेकिन इस वक्तकी कृतियाँ इतनी ठोस न थीं, कि कालके धपेड़ोंमें बच रहतीं, न वह इतनी लोकोत्तर थीं कि धार्मिक लोग बड़ी बेष्टाके साथ उन्हें सुरक्षित रखते।

दर्शनका नया युग नागार्जुनसे आरम्भ होता है, इस कालके दर्शनमें किन्ते ही ईश्वरवादी है और किन्ते ही अनीश्वरवादी, विश्लेषण करने-पर हम उन्हें इस रूपमें पाते हैं—



अनीसवरबादी दर्शन

§१—अनात्म-भौतिकवादी चार्वाक-दर्शन

चार्वाक दर्शनका हम पहिले जिक्र कर चुके हैं। बुढ़कालके बाद चार्वाक दर्शनके विकासका कोई क्रम हमे नहीं मिलता। साथ ही यह भी देखा जाना है, कि उसकी तरफ सभी शका और घृणाकी दृष्टि से देखते हैं। अब पायासीकी तरह अपने भौतिकवादको छोड़नेमें भी शर्म महसूस करने-की तो बात ही अलग, लोग चार्वाक शब्दको गाली समझते हैं। इसका यही अर्थ हो सकता है, कि जिनके हितकेलिए परलोकवाद, ईश्वरवाद, आत्मवात्का खडन किया जाना था, वह भी विरोधियोंके बहकावेमें इतने आ गये थे, कि अब उधर ध्यान ही देना पसन्द नहीं करते थे। तो भी इनके जिन विचारोंके खडनकेलिए विरोधी दार्शनिकोंने उद्भूत किया है, उसमें मालूम होता है, कि अन्तर्हित होने भी इस वादने कुछ चेष्टा जरूर की थी। यहाँ संक्षेपमें हम इन भाग्यीय भौतिकवादियोंके विचारोंको रखते हैं —

१. चेतना (=जीव) — जीवको चार्वाक भौतिक उपज मात्र मानते हैं —

“पृथिवी, जल, हवा, आग यत् चा भन है। (इन) चार भूतोंमें चैतन्य उत्पन्न होता है, जैसा (उपयोगी सामग्रियों) से शराबकी शक्ति।”

२. अन्-ईश्वरवाद — मृष्टिके निर्माताकी आवश्यकता नहीं, इसे बनलाने हुए कहा है —

अग्नि गर्म, पानी ठंडा, और हवा शीत-स्पर्शवाली।

यह सब किसने चित्रित किया? इसलिए (इन्हें) स्वभाव (से ही समझना चाहिए)।” विश्वकी मृष्टि स्वभावसे ही होती है, इसके

१ सर्वदर्शन-संग्रह; “कायश्चेत् ततो ज्ञानं प्राप्तायानाद्यविच्छिन्नम्।
युक्तं वाक्यं इत्येतत् कथ्यताम्कथारोहितम्॥”

लिए कर्ताको ढूँढ़ना फबूल है—

“काँटोंमें तीखापन, मृगों या पक्षियोंमें विचित्रता कौन करता है ? यह (सब) स्वभावसे ही हो रहा है।”

३. निष्वाविश्यात्-संज्ञन—मिथ्या विश्वासका खंडन करते हुए लिखा है—

“न स्वर्ग है, न अपवर्ग, न परलोकमें जानेवाला आत्मा। सर्व और आद्यम आदिकी (सारी) क्रियाएँ निष्कल हैं। अग्निहोत्र, तीनों वेद, बुद्धि और पौरुषसे जो हीन हैं, उन लोगोंकी जोशिका है।”

“यदि ज्योतिष्ठीय (यज्ञ) में नारा पशु स्वर्ग जावेगा, तो उसके लिए यजमान अपने बापको क्यों नहीं मारता ? आइ यदि मृत प्राणियोंकी तुष्टिका कारण हो सकता है, तो बाबापर जानेवाले व्यक्तिको पाषेयकी चिन्ता व्यर्थ है। यदि यह (जीव) देहसे निकलकर परलोक जाता है, तो क्यूँकि स्नेहसे आकुल हो क्यों नहीं फिर लौट आता ? मृतक आइ (आदिको) ब्राह्मणमें जीविकोपाय बनाया है।”

४. वैराग्य-वैराग्य-संज्ञन—“विषयके संसर्गसे होनेवाला दुःख दुःखसे संयुक्त होनेके कारण त्याज्य है, वह भूखीका मिचर है। कौन हितार्थी है जो सफेद बड़िया बाकल्लाके बगको तुष (—कूँ)से लिपटी होनेके कारण छोड़ देता ?”

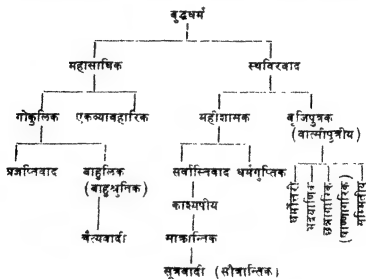
५ २—अनात्म-अभौतिकवादी बौद्ध-दर्शन

१. बौद्ध धार्मिक संन्यास—बुद्ध आत्मवादके सख्त विरोधी थे, फिर साथ ही वह भौतिकवादके भी खिलाफ थे, यह हम बतला चुके हैं। मौर्यके शासनकालके अन्त तक अगब ही बौद्ध-धर्मका केन्द्र था, किन्तु साम्राज्यके पतनके साथ बौद्ध धर्मका केन्द्र भी कमसे कम उसकी

१. सार्वकालिकताकी वास्तव्युति।

२. सर्ववर्तमानसिद्ध (सार्वक-वर्तन)।

सबसे अधिक प्रभावशाली शाखा (=निकाय) —पूरबसे पश्चिमकी ओरको लेनेपर हटने लगा। इसी स्थान-परिवर्तनमे सर्वास्ति वाद निकाय मगधसे उरुमुड पर्वत (=गोवर्धन, मथुरा) पहुँचा, और यवन-शासन कालमें पंजाबमें जोर पकड़ते-पकड़ते कनिष्कके समय ईसाकी पहिली सदीके मध्यमे गंधार-कश्मीर उसके प्रधान केन्द्र बन गये। यही जगह थी, जहाँ बहु यूनानी विचार, कला आदिके संपर्कमे आया। अशोकके समय (२६९ ई० पू०) तक बौद्ध धर्म निम्न संप्रदायोंमें बँट चुका था'—



अर्थात्—बुद्धनिर्वाण (४८३ ई० पू०) के बादके सो वर्षों (३८० ई० पू०) में स्थविरवाद (=बुद्धोंके रास्तेवाले) और महासाधिक जो दो

• देखो मेरी "पुरातत्त्व-निबंधावली", पृ० १२१ (और कथावस्तु-अष्टकका नं०)।

निकाय (=संप्रदाय) हुए थे, वह अगले सवा सौ वर्षोंमें बँटकर महा-सांघिकके छे और स्वविरवादके बारह कुल अठारह निकाय हो गए—सर्वास्तिवाद स्वविरवादियोंके अन्तर्गत था। इन अठारह निकायोंके पिटक (सूत्र, विनय, अभिधर्म) भी थे, जो सूत्र और विनयमें बहुत कुछ ममानता रखने थे, किन्तु अभिधर्म पिटकमें मतभेद ही नहीं बल्कि उनकी पुस्तकों भी भिन्न थी। स्वविरवादियोंने इन प्राचीन निकायोंमेंसे निम्न आठके कितने ही मतोंका अपने अभिधर्मकी पुस्तक 'कयावत्थु' में खड़न किया है—

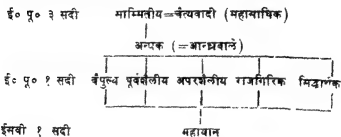
महामाघिक, गोकुलिक, काश्यपीय; भद्रयाणिक, महीशासक, वात्सी-पुत्राय, सर्वास्तिवाद, माम्मितीय।

कयावत्थुका अंशोंके गुरु भोग्गलिपुत्त निस्सकी कृति बनलाया जाता है, किन्तु उसमें वर्णित २१४ कयावत्थुओं (=वादके विषयों) में सिर्फ ५३ उन पुराने निकायोंमें सबंध रखते हैं, जो कि भोग्गलिपुत्त निस्सके समय तक मौजूद थे—अर्थात् उसका इतना ही भाग भोग्गलिपुत्तका बनाया हो सकता है। बाकी "कयावत्थु" अंशोंके वादके निम्न आठ निकायोंमें सबंध रखती है—

(१) अन्वक, (२) अपरगैलीय, (३) पूर्वगैलीय (४) राजगिरिक, (५) सिद्धार्थक, (६) वैरुन्यवाद, (७) उत्तरापथक, (८) हेनुवाद।

२. बौद्ध दार्शनिक संप्रदाय—इन पुराने निकायोंके दार्शनिक विचारोंमें ज्ञानकी जड़रत नहीं, क्योंकि वह "दिग्दर्शन" के कालेवरमें वाह्य-की वान है, किन्तु इतना स्मरण रखना चाहिए कि बौद्धोंके जो चार दार्शनिक संप्रदाय प्रसिद्ध हैं, उनमें (१) सर्वास्तिवाद और (२) मौत्रा-निक दर्शन तो पुराने अठारह निकायोंमें सबंध रखने थे, बाकी (३) योगाचार और (४) माध्यमिक अठारह निकायोंमें बहुत पछे ईसाकी पहिली सदीमें आदिम रूपमें आए। इनके विकासके क्रमके बारेमें हम "महात्तन बौद्ध धर्म की उत्पत्ति" में लिख चुके हैं। महायाधिकोंमें

एक निकायका नाम था चैत्यवाद, जिनका केन्द्र आन्ध्र-साम्राज्यमें धान्यकटकका महाचैत्य (=महास्तूप) था, इसीसे इनका नाम हो चैत्यवादी पड़ा। आन्ध्र साम्राज्यके पच्छिमी भाग (वर्तमान महाराष्ट्र) में साम्मितीय निकायका जोर था। इन्हीं दोनों निकायोंसे आगे चलकर महायानका विकास निम्न प्रकार हुआ—



योगाचारका जर्बर्दस्त समर्थक “लकावना-सूत्र” वैपुल्यवादी पिटकमें मन्त्र रखना है। नागार्जुनके मार्थ्यामक (=शून्य)वादके समर्थनमें प्रज्ञापारमिताएँ तथा दूसरे सूत्र रचे गये, किन्तु नागार्जुनको अपने दर्शनकी पुष्टिक लिए इनकी जरूरत न थी, उन्होंने तो अपने दर्शनको अतीत्य-समुत्पाद (-विच्छिन्न=प्रवाहरूपेण उत्पत्ति) पर आधारित किया था।

कषाबत्सुके “अर्वाचीन” निकायोंमें हमने उत्तराश्वक और हेतुवादका भी नाम पड़ा है। उत्तराश्वक कश्मीर-गंधारका निकाय था इसमें सन्देह नहीं। किन्तु हेतुवादके स्थानके बारेमें हमें शक नहीं। अफलार्नूके विज्ञानवादको प्रतीत्य-समुत्पादमें जोड़ देनेपर वह आसानीसे योगाचार विज्ञानवाद बन जाता है, किन्तु अभी हमारे पास इसमें अधिक प्रमाण नहीं है, कि उसके दार्शनिक असंगका जन्म और कर्म स्थान पेशावर (पंजाब) था। नागार्जुनके बाद बौद्धदर्शनके विकासमें सबसे जर्बर्दस्त हाथ अश्व और वसु-

बहु इन बी पठान भाइयोंका बा। नाथार्जुनसे एक माताम्बी पहिलेके अवदस्त बीड बिचारक अक्वचोषको यदि हम लें, तो उनका भी कर्मजोन पेछावर (पंचार) ही मालूम होता है। इससे भी बीड दर्शनपर यूनानी प्रभावका पढ़ना जरूरी मालूम होता है। अक्वचोषको महायानी अपने भाषायोंमें सामिल करते हैं, और इसके सबूतमें "महायानप्रद्योत्पाद" ग्रंथको उनकी कृतिके तीरपर पेश करते हैं; किन्तु जिन्होंने "बुद्धचरित", "सौन्दरामन्द", "सारिपुत्त-प्रकरण" जैसे काव्य नाटकोंको पढ़ा है, तिब्बती भाषामे अनूदित उनके सर्वास्तिवाद सूत्रोंपर व्याख्याएँ देखी हैं, और जो "सर्वास्तिवादी भाषायों" को ब्रह्म बनाकर अर्पित करनेवाले तथा त्रिपिटककी व्याख्या ("विभाषा") के लिए सर्वास्तिवादी भाषाओंकी परिबद्ध बुलानेवाले महाराज कनिष्कपर विचार करते हैं, वह अक्वचोषको सर्वास्तिवादी स्वरि जोड़ दूसरा कह नहीं सकते।

अस्तु ! यूनानी तथा सफ-काकके इन बीड प्राचीन निकाशोंपर यदि और रोसनी डाली जा सके; तो हमें उन्हींकी नहीं, भारतीय दर्शनके एक भारी विकासके इतिहासके बारेमें बहुत कुछ मालूम हो सकेगा। किन्तु, चीनी तिब्बती अनुवाद, तथा बोधीकी मङ्गुमि हमारी इस विषयमें कितनी मदद कर सकती हैं, वह जानेके अनुसन्धानके विषय है। अभी हमें इससे ज्यादा नहीं कहना है कि भारतीय और यूनानी विचारधाराका जो समागत पचारमे हो रहा था, उसमें अक्वचोष अपने आधुनिक इनके काव्यों और नाटकोंको ही नहीं बल्कि सभी दर्शनको भी यूनानसे मिलानेवाली कड़ी थे। उनसे किसी तरह नाथार्जुनका सबध हुआ। फिर नाथार्जुनने वह दर्शन-वक्त्रवर्तन किया, जिसने भारतीय दर्शनोंको एक अभिनव मुख्यस्थित रूप दिया।

१. बीड-वक्त्र (तिब्बत) में सुरक्षित एक संस्कृत साह-वक्त्रकी पुस्तककी पुनिकामें अक्वचोषको सर्वास्तिवादी मङ्गु भी लिखा मिला है। (देखो J. B. O. R. S. में वेद प्रकाशित सूचीवर्णोंको)।

३. नागार्जुन (१७५ ई०) का शून्यवाद (१) जीवन—नागार्जुनका जन्म विदर्भ (=वर्गर) में एक ब्राह्मण के घर हुआ था। उनके बाल्यके बारेमें हम अनुमान कर सकते हैं, कि वह एक प्रतिभाशाली विद्यार्थी थे, ब्राह्मणोंके ग्रंथोंका गम्भीर अध्ययन किया था। भिक्षु बननेपर उन्होंने बौद्ध ग्रंथोंका भी उसी गम्भीरताके साथ अध्ययन किया। आगे चलकर उन्होंने श्रीपर्वत (—नागार्जुनकोण्डा, गुन्तूर) को अपना निवास-स्थान बनाया; जो कि उनकी ख्याति, तथा समय बीतनेके साथ गड़े जानेवाले पैवारोंके कारण सिद्ध-स्थान बन गया। नागार्जुन वैद्यक और रसायन शास्त्रके भी आचार्य बनलाये जाते हैं। उनका 'अष्टागहृदय' अब भी निम्बनके वैद्योंकी सबसे प्रामाणिक पुस्तक है। किन्तु नागार्जुनकी मिठाई तथा लज्ज-मन्त्रके बनाने बढ़ानेकी बातें जो हमें पीछेके बौद्ध साहित्यमें मिलती हैं, उनमें हमारे दार्शनिक नागार्जुनका कोई संबंध नहीं।

नागार्जुन आन्ध्रराजा गौतमीपुत्र यजश्वी (१६६-१०६ ई०) के समकालीन थे, विन्टरगिट्ज^१ का यह मन व्यक्तिबल मान्य होता है।

नागार्जुनके नाममें वैसे बहुतने ग्रंथ प्रसिद्ध हैं, किन्तु उनकी असली कृतियाँ हैं —

(१) माध्यमिककारिका, (२) व्यक्तिपरण्डिका, (३) प्रमाणविध्वंसन, (४) उपारकषण्य (५) विषयव्यावर्तनी।

इनमें सिर्फ ३—तीसरी और पाँचवीं ही मूल संस्कृतमें उपलब्ध हैं।

(२) दार्शनिक विचार—नागार्जुनने विषय व्यावर्तनीमें विग्रोधी तर्कोंका खंडन करके ब्रह्मके नग्न-स्वरूपमें उल्लेख वस्तु-शून्यता—वस्तुओंके

१ History of Indian literature, Vol. II, pp. 346-48.

२ Journal of the Bihar and Orissa Research Society, Patna, Vol. XXIII में मेरे द्वारा संपादित।

भीतर कोई स्थिर तत्त्व नहीं, वह विच्छिन्न प्रवाह मात्र है—सिद्धि की है।

(क) शून्यता—नागार्जुनको कारिका शैलीका प्रवर्तक कहा जाता है। कारिकामें पद्यकी-सी स्मरण करने, तथा सूत्रकी भाँति अधिक बातोंको थोड़े शब्दोंमें कहनेकी सुविधा होती है। कमसे कम नागार्जुनके तीन ग्रन्थ (१, २, ५) कारिकाओंमें ही हैं। "विग्रहव्यावर्तनी" में ७२ कारिकाएँ हैं, जिनमें अन्तिम दो माहात्म्य और नमस्कार श्लोक हैं, इसलिए मूलग्रन्थ सत्तर ही कारिकाओंका हुआ। वह शून्यतापर है, इसलिए जान पड़ता है विग्रहव्यावर्तनका ही दूसरा नाम 'शून्यता सप्तति' है। इन कारिकाओंपर आचार्यने स्वयं सरल व्याख्या की है।

नागार्जुनने ग्रन्थके आदिमें नमस्कार श्लोक और ग्रन्थ-प्रयोजन नहीं दिया है, जो कि पीछेके बौद्ध अबौद्ध ग्रन्थोंमें सर्वमान्य परिपाटीमें बन गई देखी जाती है। नागार्जुनने ३१वीं कारिकामें शून्यताका माहात्म्य बतलाने हुए लिखा है—

‘जो इम शून्यताको समझ सकता है, वह सभी अर्थोंको समझ सकता है।

जो शून्यताको नहीं समझता, वह कुछ भी नहीं समझ सकता।’

इसकी व्याख्यामें आचार्यने बतलाया है कि जो शून्यता को समझना है वह प्रत्यक्ष-सम्पत्ताद (विच्छिन्न प्रवाहके तीक्ष्ण उत्पत्ति) को समझ सकता है प्रतीक्ष-सम्पत्ताद समझनेवाला चारों आर्यसत्त्वोंको समझ सकता है। चारों आर्य समझनेपर उसे तृणा निरोध (निर्वाण) आदि पदार्थों का ज्ञान हो सकता है। प्रतीक्ष-सम्पत्ताद ज्ञाननेवाला ज्ञान सकता है कि जो धर्म है क्या धर्मका हनु और क्या धर्मका फल है। वह ज्ञान सकता है कि अर्थम, अधर्म-हनु अधर्म-फल क्या है, कण्डश (चित्तमल), कणेश-हनु, क्लेश-वस्तु क्या है। जिसे यह मन्त्र मालूम है वह ज्ञान सकता है कि क्या है मुक्ति या दुर्गति, क्या है मुक्ति-दुर्गतिमें जाना, क्या है मुक्ति-

१. “प्रभवति च शून्यतोऽयं यस्य प्रभवति तस्य सर्वार्थाः।

प्रभवति न तस्य किञ्चित् न भवति शून्यता यस्य।”

दुर्गतिमें जानेका मार्ग, क्या है सुगति-दुर्गतिसे निकलना तथा उसका उपाय ।

शून्यता से नागार्जुनका अर्थ है, प्रतीत्य-समुत्पाद^१—विश्व और उसकी सारी जड़-चेतन वस्तुएँ किसी भी स्थिर अचल तत्त्व (=आत्मा, इन्द्रिय आदि) से बिल्कुल शून्य हैं। अर्थात् विश्व बटनाएँ हैं, वस्तु समूह नहीं। आचार्यने अपने ग्रंथ की पहिली बीस कारिकाओंमें पूर्वपक्षीके आक्षेपोंको दिया है, और ग्रंथके उत्तरार्द्धमें उसका उत्तर देते हुए शून्यताका समर्पण किया है। सकेपमें उनकी तर्कप्रचाली इस प्रकार है—

पूर्वपक्ष—(१) वस्तुसारसे इन्कार—अर्थात् शून्यवाद ठीक नहीं है, क्योंकि (i) जिन शब्दोंको तुम भुक्तिके तीरपर इस्तेमाल करते हो, वह भी शून्य—अ-सार—होवे (ii) यदि नहीं, तो तुम्हारी पहिली बात—सभी वस्तुएँ शून्य हैं—झूठी पड़ेगी; (iii) शून्यताको सिद्ध करनेकेलिए कोई प्रमाण नहीं है।

(२) सभी बातें (=वस्तुएँ) वास्तविक हैं; क्योंकि (i) अच्छे बुरेके भेदको सभी स्वीकार करते हैं; (ii) जो वस्तु है नहीं उसका नाम ही नहीं निकला; (iii) वास्तविकताका प्रतिबिम्ब भुक्तिसिद्ध नहीं; (iv) प्रतिबिम्बको भी सिद्ध नहीं किया जा सकता।

उत्तरपक्ष—(१) सभी बातों (=सत्ताओं) की शून्यता या प्रतीत्य समुत्पाद (=विश्विक प्रवाहके रूपमें उत्पत्ति) सिद्ध है; क्योंकि (i) विश्वकी अवास्तविकताका स्वीकार, शून्यता सिद्धान्तके विरुद्ध नहीं है; (ii) इस-लिए वह हमारी प्रवृत्तिकाके विरुद्ध नहीं; (iii) जिन प्रमाणोंसे भाषोंकी वास्तविकता सिद्ध की जा सकती है, उन्हींको सिद्ध नहीं किया जा सकता—
(२) न प्रमाण दूसरे प्रमाणसे सिद्ध किया जा सकता क्योंकि ऐसी अवस्था

१. विश्वहृदयवर्तनी २२—“इह हि नः प्रतीत्य भाषानां भावः सा शून्यता । कस्मात् ? निः स्वभावात्वात् । वे हि प्रतीत्य समुत्पन्ना भाषास्ते न सत्यभावा अवन्ति स्वभावाभावात् । कस्माद् ? हेतुप्रत्ययानेकात्वात् । यदि हि स्वभावातो भावा भवेयुः । अस्यास्यापि हेतुप्रत्ययं भवेयुः ।”

में वह प्रमाण नहीं प्रमेय (=जिसे अभी प्रमाणसे सिद्ध करना है) हो जायगा; (b) वह आगकी भाँति अपनेको सिद्ध कर सकता है; (c) न वह प्रमेयसे सिद्ध किया जा सकता है, क्योंकि प्रमेय तो खुद ही सिद्ध नहीं, साध्य है; (d) न वह संयोग (=इतिफाक) से सिद्ध किया जा सकता है, क्योंकि संयोग कोई प्रमाण नहीं है।

(२) भावो (=मताओ) की शून्यता सत्य है; क्योंकि (i) यह अच्छे बुरेके भेदके खिलाफ नहीं है, वह भेद तो स्वयं प्रवीण्य-समुत्पादके कारण ही है। यदि प्रतीत्य समुत्पादके आधारपर नहीं बल्कि स्वतः परमार्थ रूपेण अच्छे बुरेका भेद हो, तो वह अवलम्ब्य है, फिर ब्रह्मचर्य आदिके अनुष्ठान द्वारा इच्छानुकूल उसे बदला नहीं जा सकता, (ii) शून्यता होने पर नाम नहीं हो सकता, यह भी ब्याल गलत है, क्योंकि नामको हम समझते नहीं समझते मानते हैं। सत (अविचारी, वस्तुमात्र) का ही नाम हो, अ-मत्का नहीं, यह कोई नियम नहीं, (iii) प्रतिषेध नहीं सिद्ध किया जा सकता यह कहना गलत है, क्योंकि अप्रतिषेधको सिद्ध करनेके लिए प्रमाण आदिकी जरूरत पड़ेगी।

अक्षपादके न्यायसूत्रका प्रमाण-सिद्धि प्रकरण तथा विग्रह-व्याख्यानो एक ही विषयके पक्ष प्रति-पक्षमे है। हम अन्यत्र बतला चुके हैं, कि अक्षपादने अपने न्यायसूत्रमे नागार्जुनके उपरोक्त मतका खंडन किया है।

पुस्तकको समाप्त करते हुए नागार्जुनने कहा है—

“जिम्हने शून्यता प्रवीण्य-समुत्पाद और अनेक-अर्थोवाली मध्यमा प्रतिपद (=बीचके मार्ग) को कहा, उस अप्रतिम बुद्धको प्रणाम करता हूँ।”

१. विग्रहव्याख्यानोकी श्रुतिका (Preface) में हम बतला आये हैं कि अक्षपादने नागार्जुनके इसी मतका खंडन किया है।

२. वि० व्या० ७२—

“यः शून्यताप्रवीण्यसमुत्पादं मध्यमा प्रतिपदमनेकार्थं।

मिथ्याय प्रणमामि तत्प्रतिमसंबुद्धम् ॥”

(a) प्रमाण-विध्वंसनमे नागार्जुनने प्रमाणवादका खंडन किया है, नागार्जुन प्रमाणवादका खंडन करते भी परमार्थके अपेक्षे ही उसका खंडन करते है, व्यवहार-सत्यमे वह उससे इन्कार नहीं करते। लेकिन प्रमाण जैसा प्रबल खंडन उन्होंने अपने प्रयोगों किया, उसका परिणाम यह हुआ कि माध्यमिक दर्शन व्यवहार-सत्यवादी वस्तुस्थितिपोषक दर्शन होनेकी जगह सर्वध्वंसक नास्तिवाद बन गया। "प्रमाण-विध्वंसन" में अक्षपादकी तरह ही प्रमाण, प्रमेय, आदि अठारह पदार्थोंका संक्षिप्त वर्णन है। इसी तरह उपाय-कौशल्यमे भी गान्धर्व-सबधी बानों—निग्रह-स्थान, जानि आदि—के बारेमे कहा गया है, जो कि हमे अक्षपादके मूत्रोंमे भी मिलता है। उपाय-कौशल्यका अनुवाद चर्च-भाषामे ४७० ई० मे हुआ था। उनके बारेमे हम यही कह सकते है कि अनुयायियोंमे किमाने द्वन्द्व प्रथम लेकर इसे अपने आचार्यके ग्रंथमे जोड़ दिया है।

(ख) माध्यमिक-कारिकाके विचार—दर्शनकी दृष्टिमे नागार्जुनका कृतियामे विग्रह-व्यावर्तनी और माध्यमिक-कारिकाका ही प्रमाण प्रस्तुत है। नागार्जुनका शून्यतामे अभिप्राय है, प्रतीत्य-समुत्पाद यह हम विग्रह व्यावर्तनी मे देख आये है। नागार्जुन प्रतीत्य-समुत्पादके दो भाग है—(१) प्रत्यय (—हेतु या कारण) से उत्पत्ति सभी वस्तु प्रतीत्य समुत्पन्न है" का अर्थ है, सभी वस्तु अपनी उत्पत्तिमे अपने सन्तानों पानेकेलिए दूसरे प्रत्यय या हेतुपर आश्रित (—परार्थिन) है। (२) प्रतीत्य-समुत्पादका दूसरा अर्थ क्षणिकता है, सभी वस्तु क्षणों बाद नाश हो जाती हैं, और उनके बाद दूसरी नई वस्तु या घटना क्षण भंगके लिए आती है, अर्थात् उत्पत्ति विच्छिन्न-प्रवाह-सी है। प्रतीत्य-समुत्पाद-को ही मध्यम-मार्ग कहा जाता है, यह कह चुके है, और यह भी कि बुद्ध न आत्मवादी थे न भौतिकवादी, बल्कि उनका गमना इन दोनोंके बीचका (=मध्यम-मार्ग) या—वह "विच्छिन्न प्रवाह" को मानने थे।

आत्मवादियोंकी सतत विद्यमानताके विरुद्ध उन्होंने विच्छिन्न या प्रतीत्य-
कां रक्षा, और भौतिकवादियोंके सर्वथा उच्छेद (विनाश) के विरुद्ध
प्रवाहको रक्षा ।

पराश्रित उत्पादके अर्थको लेकर नागार्जुन साबित करना चाहते हैं,
कि जिसकी उत्पत्ति, स्थिति या विनाश है, उसको परमार्थ सत्ता कभी नहीं
माना जा सकती ।

माध्यमिक दर्शन वस्तुसत्ताके परमार्थ रूपपर विचार करने हुए
कहता है—

‘ न सन् है, न अ-सन् है, न सन् और-अ-सन् दोनों है, न सन्-असन्-
दोनों नहीं है । ’

कारक है, यह कर्मके निमित्त (प्रत्यय) में हो कत सकते हैं, कम है
यह कारणके निमित्तमें, यह छोड़ दूसरा (नानाको) मिट्टिका कारण इन
नहीं देखेंगे है । ”

इस प्रकार कारण और कर्मकी सत्यता अन्वयान्वयित है, अर्थात्
स्वतन्त्र रूपसे दोनोंमें एककी भा नाना सिद्ध नहीं है । फिर स्वयं अमिद्ध
वस्तु दूसरेको क्या सिद्ध करेगा ? इसी व्यपको लेकर नागार्जुन कहते हैं
कि निर्गुण सत्ता नहीं सिद्ध की जा सकती—सत्ता और असत्ता भी उपा-
नष्ट पर हूयस्वर आश्रित है, उपनिष्ठ य अद्य-अद्य, दोनों या दोनोंके
धर्मों भा नहीं सिद्ध किये जा सकते ।

कत्ता और कमता निवृत्त करत हुए नागार्जुन फिर कहते हैं—

“ सन्-रूप कारक सन्-रूप कर्मको नहीं करता, (क्योंकि) सन्-रूपमें
किया नहीं होता और कमका कर्ताका जरूरत नहीं ।

सद्-रूपके लिए किया नहीं, अतः कर्ताको कर्मकी जरूरत नहीं । ”

इस प्रकार परम्पराश्रित सत्ताधार्या वस्तुओंमें कर्ता, कर्म, कारण,
कियाको सिद्ध नहीं किया जा सकता ।

“कही भी कोई सत्ता न स्वतः है, न परतः, न स्वतः परतः दोनों, और न बिना हेतुके ही है।”

कार्य कारण सबधका खंडन करते हुए नागार्जुनने लिखा है—

“यदि पदार्थ सत् है, तो उसके लिए प्रत्यय (=कारण) की जरूरत नहीं। यदि अ-सत् है तो भी उसके लिए प्रत्यय की जरूरत नहीं।

(गदहेके सींगकी भाँति) अ-सत् पदार्थके लिए प्रत्यय की क्या जरूरत ?

सत् पदार्थको (अपनी सत्ताके लिए) प्रत्यय की क्या जरूरत ?”

उत्पत्ति, स्थिति और विनाशको सिद्ध करनेके लिए कार्य-कारण, सत्ता-असत्ता आदिके विवेचनमें पड़कर आखिर हमें यही मालूम होता है कि वह परस्परश्रित है, ऐसी अवस्थामें उन्हें सिद्ध नहीं किया जा सकता। बौद्ध-दर्शनमें पदार्थोंको मस्कृत (=कृत) और अ-मस्कृत (=कृत) दो भागोंमें बाँटकर सारी सत्ताओंको मस्कृत और निर्वाणको अमस्कृत कहा गया है। नागार्जुनने इस मस्कृत अमस्कृत विभागपर प्रहार करने हुए कहा है—

“उत्पत्ति-स्थिति-विनाशके सिद्ध होनेपर मस्कृत नहीं (सिद्ध) होगा। मस्कृतके सिद्ध हुए बिना अ-मस्कृत कैसे सिद्ध होगा ?”

जगत् और उसके पदार्थोंकी मरुमरीचिका बनलाते हुए नागार्जुनने लिखा है—

“(रेगिस्तानकी) लहरको पानी समझकर भी यदि वहाँ जाकर पुरुष ‘यह जल नन्ही है’ समझे तो वह मूढ़ है। उसी तरह मरीचि समान (डम) लोकको ‘है’ समझनेवालेका ‘नहीं है’ यह मोह भी मोह होनेसे युक्त नहीं है।”

जिस तरह पराश्रित उत्पाद (=प्रतीत्य-समुत्पाद) होनेसे किसी वस्तुको मिट, अमिट, मिट-अमिट, न-मिट-न-अमिट नहीं किया जा सकता, उसी तरह प्रतीत्य-समुत्पादका अर्थ विच्छिन्न प्रवाह रूपसे उत्पाद होनेपर वहाँ

भी कार्य, कारण, कर्म, कर्ता आदि व्यवस्था नहीं हो सकती, क्योंकि उनमेंसे एक वस्तु दूसरेके बिल्कुल उच्छिन्न हो जानेपर अस्तित्वमें आती है।

(ग) शिक्षार्थ—जान्घवंशी राजाओंकी पदवी शातबाहन (शालि-बाहन भी) होती थी। तत्कालीन शातबाहन राजा (यज्ञभी गौतमी पुत्र) नागार्जुनका “मुहूद्” था। यह मुहूद् राजा साधारण नहीं भारी राजा था, यह नागार्जुनसे चार सदी बाद हुए बाणके हर्षचरित^१ के इस वाक्यसे पता लगता है—“नागार्जुन नामक भिक्षुने उस एकावली (हार)को नागराजसे माँगा और पाया भी। (फिर) उसे (अपने) मुहूद् तीन ममुद्रोंके स्वामी शातबाहन नामक नरेन्द्रको दिया।”

यहाँ शातबाहनको तीनों ममुद्रों (अरब सागर, दक्षिण-भारत सागर, बंग-खाड़ी)का स्वामी तथा नागार्जुनका मुहूद् बतलाया गया है। नागार्जुन जैसा प्रतिभाशाली विद्वान् जिसके राज्य (=विदर्भ)में पैदा हुआ तथा रहता हो, वह उसमें क्यों नहीं मोहार्द्र प्रदर्शन करेगा? नागार्जुनने अपने मुहूद् शातबाहन राजाको एक शिक्षापुर्ण पत्र “मुहूद्-लेख” लिखा था, जिसका अनुवाद निम्नलिखित तथा चीनी दोनों भाषाओंमें अब भी सुरक्षित है। हम लेखमें नागार्जुनने जो शिक्षाएँ अपने मुहूद्को दी है, उनमेंसे कुछ इस प्रकार है—

“६ धनको बचल और अमार समस्त धर्मानुसार उसे भिक्षुओं, ब्राह्मणों, गरीबों और मित्रोंको दान, दानसे बढ़कर दूसरा मित्र नहीं है।”

१. बंस राजपूत अपनेको शातबाहन वंशज तथा पेंडन नगरसे आया बतलाते हैं। पेंडन या प्रलिच्छान (हैबराबाद रियासत) नगर शातबाहन राजाओंकी राजधानी थी।

२. “....तामेकावली....तत्पात्रावरणत् नागार्जुनो नाम.... भिक्षुरभिस्तु लेखे च।....मित्रपुत्रावपत्ये शातबाहननाम्ने नरेन्द्राय मुहूदे स वही ताम्॥”

“७. निर्दोष, उत्तम, अभिभूत, निष्कलंक, शील (=सदाचार) को (कार्यरूपमे) प्रकट करो, सभी प्रभुताओंका आचार शील है, जैसे कि चराचरका आधार धरती है।

“२१ दूसरेकी स्त्रीपर नजर न दोड़ाओ, यदि देखो तो आयुके अनुसार उसे मा, बहिन या बेटोकी तरह ममझो।

“२९ तुम जगको जानते हो, ससारकी आठ स्थितियों—लाम, अलाम, सुख-दुःख, मान-अपमान, स्तुति-निन्दा—मे समान भाव रखो, क्योंकि वह तुम्हारे विचारके विषय नहीं हैं।

“३७. किन्तु उस एक स्त्री (अपनी पत्नी)को परिवारकी अधिष्ठात्री देवीकी भाँति सम्मान करना, जो कि बहिनकी भाँति मजबूत, मित्रकी भाँति विजयिनी, माताकी भाँति हितैषिणी, सेवककी भाँति आभ्याकारिणी है।

“४९. यदि तुम मानते हो कि ‘मैं रूप (=भौतिकतत्व) नहीं हूँ, तो इससे तुम समझ जाओगे कि रूप आत्मा नहीं है, आत्मा रूपमे नहीं है, रूप आत्मा (=मेरे) मे नहीं बसता। इसी तरह दूसरे (वेदना आदि) चार स्कंधोंके बारेमे भी जानोगे।

“५० ये स्कन्ध न इच्छासे, न कालसे, न प्रकृतिसे, न स्वभावसे, न ईश्वरसे, और न बिना हेतुके पैदा होते हैं; समझो कि वे अविद्या और तृष्णासे उत्पन्न होते हैं।

“५१ जानो कि धार्मिक क्रिया-कर्म (=शीलव्रतपरामर्श) झूठा दर्शन (=मत्कायदृष्टि) और संशय (विचिकित्सा)में आसक्ति तीन बेडियाँ (=संयोजन) हैं। . . .”

नागार्जुनका दर्शन—शून्यवाद—वास्तविकताका अपलाप करता है। दुनियाको शून्य मानकर उसकी समस्याओंके अस्तित्वसे इन्कार करनेकेलिए इससे बढ़कर वसंत नहीं मिलेगा? इसीलिए आश्चर्य

१. देखो संगीति-परिचायसुत (वी० वि०, ३।१०) “बुद्धचर्या” पृ० ५९०

नहीं, यदि ऐसा दार्शनिक सञ्ज्ञाद् ब्रह्मची बीजनीपुत्रका चमिष्ट मित्र (? सुहृद्) था।

४. योगाचार और दूसरे बीड़-दर्शन—आध्यात्मिक और योगाचार महापानसे संबंध रखनेवाले दर्शन हैं, जब कि सर्वास्तिवाद और सौत्रान्तिक हीनयान (=स्वविरवाद) से संबंध रखते हैं। इन चारों बीड़ दर्शनोंको यदि आकाशसे बरतीकी और लायें तो वह इस प्रकार मालूम होते हैं—

वाद	नाम	आचार्य
१. शून्यवाद	आध्यात्मिक	नागार्जुन, चार्वाक, चंद्रकीर्ति, जाम्ब, बुद्धपालित
२. विज्ञानवाद	योगाचार	असंय, वसुबंधु, विङ्गनाग, चर्यकीर्ति, क्षान्तरजित
३. बाह्य-अर्थवाद	सौत्रान्तिक	
४. बाह्य-आम्यन्तर-अर्थवाद	सर्वास्तिवाद	संचनद्र, वसुबंधु (का अभिधर्मकोश)

योगाचार-दर्शनके मूल बीज वैपुल्यसूत्रोंमें मिलते हैं। उसके लंकावतार, मन्धि-निर्मोचन, आदि सूत्र बाह्य जगत्के अस्तित्वसे इन्कार करते हुए विज्ञान (=अभौतिक तत्त्व, मन)को एकमात्र पदार्थ मानते हैं। “ओ अधिक नहीं वह सत् ही नहीं” इस सूत्रका अर्थवाद बीड़दर्शनमें हो नहीं सकता, इसलिए योगाचार विज्ञान भी अधिक है। दूसरी कितनीही विचार-बाराजोंकी भाँति योगाचारके प्रथम प्रवर्तकके बारेमें भी हमें कुछ नहीं मालूम है। चौथी सदी तक यह दर्शन जिस किसी तरह चलता रहा, किन्तु चौथी सदीके उत्तरार्द्धमें असंय और वसुबंधु दो दार्शनिक भाई योगाचारमें वैवा हुए, जिनके प्रौढ़ ग्रंथोंके कारण यह दर्शन अत्यन्त प्रबल और प्रसिद्ध हो गया।

योगाचार योगावचर (=बीजी) सम्प्रदायसे निकला है, जो कि पुराने पिटकमें भी मिलता है, किन्तु वहाँ यह दार्शनिक सम्प्रदायके नामके तौर

पर प्रयुक्त होता है। इस नामके पड़नेका एक कारण यह भी है कि योगाचार दर्शन-प्रतिपादक आर्य असंगका मौलिक महान् ग्रन्थ “योगाचारभूमि” है। असंगके बारेमें हम आगे कहेंगे। यहाँ नागार्जुन और उनसे पहिले जैसा विज्ञानवाद माना जाता था और जिसपर गंधार-प्रवासी यूनानियों द्वारा अफलातूनी दर्शनका प्रभाव जरूर पड़ा था, उसके बारेमें कुछ कहते हैं।

“आलय-विज्ञान (समुद्र)से प्रवृत्तिविज्ञानकी तरंग उत्पन्न होती है।”

विश्वके मूल तत्त्वको इस दर्शनकी परिभाषामे आलयविज्ञान कहा गया है। विज्ञान-समुद्रसे जो पाँचों इन्द्रियाँ और मनके—ये छँ विज्ञान उत्पन्न होते हैं, उन्हें प्रवृत्ति-विज्ञान कहते हैं।—

“जैसे पवन-रूपी प्रत्यय (=हेतु)से प्रेरित हो समुद्रसे नाचती हुई तरंगें पैदा होती हैं, और उनके (प्रवाहका) विच्छेद नहीं होता। उसी तरह विषय-रूपी पवनसे प्रेरित चित्र-विविध नाचती हुई विज्ञान-तरंगोंके साथ आलय समुद्र सदा क्रियापरायण रहता है।”

अर्थात् भीतरी ज्ञेय पदार्थ (=अभौतिक विज्ञान) पदार्थ है, वही बाहरकी तरह दिखलाई पड़ता है। स्कन्ध, प्रत्यय (=हेतु), अणु, भौतिक तत्व, सभी विज्ञान मात्र है। यह आलयविज्ञान भी प्रतीत्य-समुत्पन्न (विच्छिन्न प्रवाहके तौरपर उत्पन्न), क्षण-क्षण परिवर्तनशील है। क्षणिकताके कारण उसे हर वकन नया रूप धारण करने रहना पड़ता है, जिसके ही कारण यह जगत्-वैशिष्ट्य है।

सर्वास्तिबावका वही सिद्धान्त है, जिसे हम बुद्धके दर्शनमें बतला आये हैं, वह बाह्य रूप, आन्तरिक विज्ञान दोनोंकी प्रतीत्य-समुत्पन्न सत्ताको स्वीकार करता है।

सौत्रान्तिक अपनेको बुद्धके सूत्रान्तों (सूत्रों या उपदेशों)का अनुयायी बतलाते हैं। वह बाह्य विज्ञानवादसे उलटे बाह्यार्थवादी हैं अर्थात् शनिक रूप ही मौलिक तत्त्व है।

१२-आत्मवादी दर्शन

अनीश्वरवादी दर्शनोंमें आर्वाक और बौद्ध अनात्मवादी हैं, उनके बारेमें हम बतला चुके हैं। दर्शनके इस भवीन युगमें कुछ ऐसे भी भारतीय दर्शन रहे हैं, जो कि ईश्वरपर तो जोर नहीं देते किन्तु आत्माकी स्वीकार करते रहे हैं। वैशेषिक ऐसा ही आत्मवादी दर्शन है।

१-परमाणुवादी कथाव (१५० ई०)

क. कथावका काल—वैशेषिक दर्शनके कर्ता कथाव थे। शास्त्रोंके छंद दर्शनोंके कर्ताओंकी जीवनी और समयके बारेमें जो क्या संशय देखा जाता है, वह कथावके बारेमें भी वैसा ही है। कथावके जीवनके बारेमें हम इतना ही जानते हैं, कि वह गिरे हुए दानों (=कणों)को साकर जीवन बना करते थे, इसीलिए उनका नाम कथाव (=कण-आव) पड़ा; लेकिन यह सूचना शायद ऐतिहासिक स्रोतसे नहीं बल्कि व्याकरणसे मिली व्याख्याके आधारपर है। वैशेषिकका दूसरा नाम जीलूक्य दर्शन भी है। वैशेषिकके कर्ता, या सृष्टिके उत्पन्न (=उत्पन्न) पक्षीका क्या संबंध था, यह नहीं कहा जा सकता। कथावका दूसरा नाम उत्पन्न होता यदि वे सरस्वती (=विद्या)के नहीं बल्कि लक्ष्मी (=धन)के स्वामी होते! उत्पन्न कोई अच्छा पक्षी नहीं, कि माता-पिता या मित्र-मुहूर्त्त इस नामसे कथावको याद करते। उत्पन्न अथेन्स (यूनान)के पवित्र चिन्होंमें था, क्या इस दर्शनका यूनानी दर्शनसे जो अनिष्ट संबंध है, उसे ही तो उत्पन्न शब्द सूचित नहीं करता?

ख. यूनानी दर्शन और वैशेषिक—देवलीकी इस अस्स्थली कारणों जितनी कम सामग्रीके साथ मुझे यह संश्लेषणी लिखनी पड़ रही है, उसकी विषयगतोंको सहृदय पाठक जान सकते हैं। तो भी यूनानी दार्शनिकोंके मूल अनुवादोंको पढ़कर तुलना कर फिर कुछ विस्तृत तौरपर लिखनेके स्वागतपर इसे छोड़ देना अच्छा नहीं है; इसलिए यहाँ हम ऐसे कुछ हिन्दू-यवन विद्वानोंके बारेमें लिखते हैं।

a. परमाणुवाद—देमोक़्रिडु (४६०-३७० ई० पू०) का जन्म बुद्धके निर्वाण (४८३ ई० पू०) से २३ साल पीछे हुआ था। यह वह समय है जब कि हमारी दर्शन-सामग्री, कुछ पुराने (उपनिषदों), तथा बुद्ध-महावीर आदि तीर्थंकरोंके उपदेशोंपर निर्भर थी। इस सामग्रीमें बुद्धनेपर हमे परमाणुके जगत्का मूलतत्त्व होनेकी गंध तक नहीं मिलती। देमोक़्रिडुने जिस वक्त अविभाज्य, अवेध्य—अ-तोमन्—का मिथ्यान्त निकाला, उस वक्त भारतमें उसका बिल्कुल ख्याल नहीं था यह स्पष्ट है। देमोक़्रिडु परमाणुओंको सबसे सूक्ष्म तत्त्व मानता था, किन्तु साथ ही उनके परिमाण हैं, इससे इन्कार नहीं करता था। कणाद भी परमाणुको सूक्ष्म परिमाणवाला कण समझते हैं। दोनों ही परमाणुओंको सृष्टिके निर्माणकी ईंटे मानते हैं।

b. सामान्य, विशेष—पिथागोर (५३०-५०० ई० पू०)ने आकृति-को मूलतत्त्व माना था, क्योंकि भिन्न-भिन्न गायोंके मरनेके बाद भी हर पीढ़ीमें गायकी आकृति मौजूद रहती है। अफलातून (४२३-३६३ ई० पू०)ने और आगे बढ़कर बराबर दुहराई जानेवाली आकृतियोंकी जो समानता—सामान्य है, उसपर और जोर दिया, उनके ख्यालमें विशेष मूलतत्त्व (=विज्ञान)में बिखरे हुए है। यह सामान्य विशेषकी कल्पना अफलातूनने पहिले-पहिल की थी। यूनानियोंके भारतमें घनिष्ठ संबंध स्थापित करने (३२३ ई० पू०)से पहिलेके भारतीय साहित्यमें इस ख्याल-का बिल्कुल अभाव है।

c. द्रव्य, गुण आदि—कणादने अपने दर्शनमें विषयके तत्त्वोंका—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय इन छे पदार्थोंमें वर्गीकरण किया है। अफलातूनके शिष्य अरस्तु (३८४-३२२ ई० पू०)ने अपने तर्क-शास्त्रमें आठ और दस पदार्थ माने हैं—द्रव्य, गुण, परिमाण, संबंध, दिशा, काल, आसन, स्थिति, कर्म, परिमाण। द्रव्य, गुण, कर्म, संबंध (समवाय) दोनोंके मतमें समान हैं। दिशा और कालको कणादने द्रव्योंमें गिना है, और परिमाणको गुणोंमें। इस प्रकार हम कह सकते हैं, कि कणादने अरस्तुके पदार्थोंका वर्गीकरण फिरसे किया।

इन वैशेषिकी नामक काल और भारतके यूनानसे घनिष्ठ सम्बन्ध तथा सांस्कृतिक दानादानको देखने हुए वह आसानीसे समझमें आ सकता है, कि ये सादृश्य आकस्मिक नहीं हैं।

कणादने वैशेषिक दर्शनको बुद्धसे पहिले ले जानेका प्रयत्न प्रयत्न है कणादका दर्शन यदि पहिलेसे मौजूद होता, तो बुद्ध तथा दूसरे समकालीन दार्शनिकोंको त्रिपिटक और जैनाग्रामोंकी भाषा-परिभाषाके द्वारा अपने दर्शनोंको न आश्रय करनेकी जरूरत थी, और न वह कणादके दर्शनको प्रभावसे अछूते रह सकने थे।

कणादके दर्शनपर बौद्ध दर्शनका कोई प्रभाव नहीं है, यह कहते हुए किन्नर ही विद्वान् वैशेषिकोंको बुद्धसे पहिले स्वीचना चाहते हैं। इसके उत्तरमें हम अभा कह चुके हैं, कि (१) बुद्धके दर्शनमें उसकी गद्य तक नहीं है। (२) कणादका दर्शन बौद्ध-दर्शनमें अप्रभावित नहीं है। आत्मा और निरन्यताका मिश्रण इतना जोर आसिर किसके प्रहारसे उत्तरमें दिया गया है ? यह निश्चय ही बुद्धके "अनित्य, अनात्म" के विरुद्ध कणादकी दार्शनिक जगद है। यूनानी दर्शनमें भी हेराक्लिटु (५३५-४२५ ई० पू०) के अनित्यतावादके उत्तरमें नित्य सामान्यकी कल्पना पेश की गई थी, कणाद और उनके अनुयायियोंका शताब्दियाँ तक उसी सामान्यको नित्यताके नमूनके तौरपर पेश करना, बौद्धोंके अनित्य (=क्षणिक)वादके उत्तरमें ही था और इस तरह वैशेषिक बौद्ध दर्शनमें परिचित नहीं यह बात गलत है।

नागार्जुनसे कणाद पहिले थे, यद्यपि इसके बारेमें अभी कोई पक्की बात नहीं कही जा सकती, किन्तु जिस तरह हम कणादको नागार्जुनके प्रमाण-विध्वंसनके बारेमें चुप देखने हैं, उससे यही कहना पड़ता है, कि शायद कणादको नागार्जुनके विचार नहीं मालूम थे।

ग. वैशेषिकसूत्रोंका संक्षेप—कणादने अपने ग्रन्थ—वैशेषिकसूत्र—को दस अध्यायोंमें लिखा है, हर एक अध्यायमें दो-दो आह्निक हैं। अध्यायो और आह्निकोंके प्रतिपाद्य विषय निम्न प्रकार हैं—

१ अध्याय	१ आह्निक	पदार्थ-कथन
	२ आह्निक	सामान्य (=जाति) बान्
२ अध्याय	१ आह्निक	सामान्य, विशेष
	२ आह्निक	द्रव्य
३ अध्याय	१ आह्निक	पृथिवी आदि भूत
	२ आह्निक	दिशा, काल
	१ आह्निक	आत्मा, मन
	२ आह्निक	आत्मा
४ अध्याय	१ आह्निक	मन
	२ आह्निक	शरीर आदि
	१ आह्निक	कार्य-कारण-भाव आदि
	२ आह्निक	शरीर (पायिष, जलीय . . . नित्य .)
५ अध्याय	१ आह्निक	कर्म
	२ आह्निक	पारौरिक कर्म
	१ आह्निक	मानसिक कर्म
	२ आह्निक	धर्म
६ अध्याय	१ आह्निक	दान आदि धर्मोंकी विवेचना
	२ आह्निक	धर्मानुष्ठान
७ अध्याय	१ आह्निक	गुण, समवाय
	२ आह्निक	निरपेक्ष गुण
	१ आह्निक	सापेक्ष गुण
	२ आह्निक	प्रत्यक्ष प्रमाण
८ अध्याय	१ आह्निक	कल्पना-सहित प्रत्यक्ष
	२ आह्निक	कल्पना-रहित प्रत्यक्ष
९ अध्याय	१ आह्निक	अभाव, हेतु
	२ आह्निक	अभाव
	१ आह्निक	हेतु

१० अध्याय

अनुमानके नेत्र

१ नास्तिक

"

२ नास्तिक

"

कणादने किस प्रयोजनसे अपने दर्शनकी रचना की, इसे उन्होंने संक्षेप
पहिले सुत्रोंमें साक्षर कर दिया है—

“अतः अत्र नै धर्मका व्याख्यान करता हूँ।”

“मित्रसे अभ्युदय (—लौकिक सुख) और मित्रोदय (—पारलौकिक
सुख)की सिद्धि होती है, वह धर्म है।”

“उत (—धर्म)को कहनेसे वेद (—आध्याय)की प्रामाणिकता है।”

अ. धर्म और सवाचार—इसका अर्थ यह है, कि यद्यपि कणादने
द्रव्य, गुण, कर्म, प्रत्यक्ष, अनुमान जैसी सप्तरी वस्तुओंपर ही एक बुद्धि-
वादीकी दृष्टिसे विवेचना की है, तो भी उस विवेचनाका मुख्य लक्ष्य
है धर्मके प्रति होती संकाओंको युक्तियोंसे दूर कर फिरसे धर्मकी वाक
स्थापित करना। अपने इस दार्शनिक प्रयोजनकी सिद्धि वे दो प्रकारसे करते
हैं, एक तो दृष्ट हेतुओंसे—ऐसे हेतुओंसे जिन्हें हम लौकिक दृष्टिसे जान
(=वेत्त) सकते हैं, दूसरे वे जिनकेलिए दृष्ट हेतु पर्याप्त नहीं हैं और उनके
लिए अदृष्टकी कल्पना करनी पड़ती है। कणादने अपनेको बुद्धिवादी साबित
करते हुए कहा, कि “दृष्ट न होनेपर ही अदृष्टकी कल्पना” करनी चाहिए
जैसे कि चुम्बक (—अवस्कान्त)की ओर लोहा क्यों खिंचता है, वृक्षके
शरीरमें ऊपरकी ओर पानी कैसे चढ़ता है, और चक्कर काटता है,
बाग क्यों ऊपरकी ओर जाती है, हवा क्यों अगल-अगलमें फैलती है,
परमाणुओंमें एक दूसरेके साथ संयोग करनेकी प्रवृत्ति क्यों होती है। इनके
लिए दृष्ट हेतु न मिलनेसे अदृष्टकी कल्पना करनी पड़ती है, इसी तरह
अन्त्यान्तर, धर्ममें जीवका जाना आदिके बारेमें दृष्ट हेतु नहीं मिल सकते,
वहाँ हमें अदृष्टकी कल्पना करनी पड़ेगी। कणादके मतानुसार द्रव्य,

गुण, कर्म इन तीन पदार्थों तक बुद्ध हेतुओंका प्रवेश है, इनसे अन्यत्र अदृष्टका सहारा लेना पड़ता है।

एक बार जब अदृष्टकी सत्तनत कायम हो गई, तो फिर उससे धर्म, रुद्धि, वर्ग-स्वार्थ सभीकी कितना पुष्ट किया जा सकता है; इसे हम कान्ट आदि पाश्चात्य दार्शनिकोंके प्रयत्नोंमें देख चुके हैं। पाँचवें अध्यायके दूसरे आह्निकमें उस समयके अज्ञात कारणवाली कितनी ही भौतिक घटनाओंकी व्याख्या अदृष्ट द्वारा करनेकी कोशिश की गई है। पुरोहितोंके कितने ही यज्ञ-यागी, स्नान, ब्रह्मचर्य, गुरुकुलवास, वानप्रस्थ, यज्ञ, दान आदि क्रिया-कर्मोंका जो फल बतलाया जाता है, उसे बुद्धिसे नहीं साबित किया जा सकता, इनके लिए हमें अदृष्टपर बैसे ही विश्वास रखना चाहिए, जैसे कि चुम्बक द्वारा लोहेके लिचनेपर हमें विश्वास करना पड़ता है।

आहार भी धर्मका अंग है। शुद्ध आहार वह है, जो कि यज्ञ करनेके बाद बच रहता है, जो आहार ऐसा नहीं है वह अशुद्ध है।

क. दार्शनिक विचार—इस तरह कणादने धर्मके पुष्ट करनेकी प्रतिज्ञा पूरी करनेकी चेष्टा उल्टी की है, किन्तु सार ग्रंथमें उसकी मात्रा इतनी कम और दलीलें इतनी निर्बल हैं, कि किसी ब्राह्मणको यह कहना ही पड़ा—

“धर्मं व्याख्यातुकामस्य षट्पदार्थोपवर्णनम्।

हिमवद्गन्तुकामस्य सागरागमनोपमम् ॥”

[“धर्मकी व्याख्याकी इच्छा रखनेवाले (कणाद)का छँ पदार्थोंका वर्णन वैसा ही है, वैसा हिमालय जानेकी इच्छावालेका समुद्रकी ओर जाना।”]

१. पदार्थ—अस्तूने जिस तरह अपने “तर्कशास्त्र”में पदार्थोंको

१. कलाप-व्याकरणकी कोई पुरानी टीका—History of Indian Philosophy, (by S. N. Das-Gupta) में उद्धृत।

मिनाया है, उन्हीं तरह कलापने भी विश्वके तत्त्वोंको छे पदार्थोंमें विभाजित किया है, वे हैं—

द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, सारवाच्य ।

(b) द्रव्य—जल किसकी तरहमें जो जल या बहुत कुछ जल तत्त्व हैं, उन्हें कलापने द्रव्य कहा है। जो जल ईंटें, बड़े, सिकोरे हैं, वे कल टूटकर बिससे-बिससे बूँद बन जाते हैं, फिर उन्हें हम ईंटों और बर्तनोंके रूपमें बदल सकते हैं। इन सब तन्वीक्रियोंमें जो वस्तु एकता रहती है, वही है पृथिवी द्रव्य। कलापने तो द्रव्य माने हैं—

पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाश, काल, दिशा (=देश) आत्मा और मन ।

इनमें पहिले चार भौतिक तत्त्व, और अपने मूलरूपमें आपन्न सूक्ष्म अविभाज्य, अवैध्य अनेक परमाणुओंसे मिलकर बने हैं। आकाश, काल, दिशा और आत्मा, भौतिक, तथा सर्वत्र व्यापी तत्त्व हैं। मन भी अतिसूक्ष्म भौतिक कण (=अणुपरिमाणवाला) है।

(c) गुण—गुण तथा किसी द्रव्यमें रहता है। जैसे—

द्रव्य	विशेषगुण	सामान्य गुण
१. पृथिवी	रस	रस, रूप, स्पर्श
२. जल	रस	रस, रूप, स्पर्श, तर- कता, स्निग्धता
३. अग्नि	रूप	रूप, स्पर्श
४. वायु	स्पर्श	स्पर्श
५. आकाश	संज्ञ	संज्ञ
६. काल		
७. दिशा		
८. आत्मा		

संयोग, विभाग
संख्या
परिमाण
पृथक्त्व
परत्वं, अपरत्वं
परत्वं, अपरत्वं

१. पीछेके व्यास वैशेषिकने अजातको और जोड़ सात पदार्थ माने हैं।

कणादने सिर्फ ग्यारह गुण माने थे—

- | | |
|----------------------------|-------------------------|
| (१) रूप | (७) पृथक्त्व (=अलगपन) |
| (२) रस | (८) सयोग (=बुझना) |
| (३) गन्ध | (९) विभाग |
| (४) स्पर्श (=सर्दी, गर्मी) | (१०) परत्व (=परे होना) |
| (५) संख्या | (११) अपरत्व (=उरे होना) |
| (६) परिमाण | |

किन्तु, पीछेके आचार्योंने १३ और बढ़ा गुणोंकी संख्या चौबीस कर दी है—

- | | |
|----------------------|-------------------------------------|
| (१२) बुद्धि (=ज्ञान) | (१८) गुरुत्व (=भारीपन) |
| (१३) सुख | (१९) लघुत्व (=हल्कापन) |
| (१४) दुःख | (२०) द्रवत्व (=तरलता) |
| (१५) इच्छा | (२१) स्नेह (=जोड़नेका गुण) |
| (१६) द्वेष | (२२) संस्कार |
| (१७) प्रयत्न | (२३) अदृष्ट (=अलौकिक
शक्तिमत्ता) |
| | (२४) शब्द |

इनमे द्रवत्व, स्नेह और शब्दको कणादने जल और आकाशके गुणोंमें गिना है। गन्ध, रस, रूप, स्पर्श, शब्द—विशेष गुण कहे गये हैं, क्योंकि ये पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाशके क्रमदा अपने-अपने विशेष गुण हैं।

(d) कर्म—कर्म क्रिया (=गति)को कहते हैं। इसके पाँच भेद हैं—

१. “वायौ भवेत्कायश्च तेजसो गुणा जलवित्प्रमाणभूतां चतुर्विंशः।
विष्-कालयोः पञ्च वदेव चाग्नेः सहेन्द्रेष्टी वनस्तत्तन्मैव च ॥”

- (१) उत्क्षेपण (=ऊपरकी ओर गति) (४) प्रसारण (=चारों ओर फैलना)
 (२) अपक्षेपण (=नीचेकी ओर गति) (५) गमन (=सामनेकी गति)
 (३) आकुंचन (=सिकुड़ना)

द्रव्य, गुण, और कर्मपर दृष्ट हेतुओंका प्रयोग होता है, यह बतला चुके हैं। इन तीनोंको हम निम्न समान रूपोंमें पाते हैं—

- (१) सत्ता (=अस्तित्व) वाले (४) कार्य
 (२) अनित्य (५) कारण
 (३) द्रव्य (६) सामान्य
 (७) विशेष

गुण और कर्म सदा किसी द्रव्यमें रहते हैं, इसलिए द्रव्यको गुणकर्मोंका समवायि (=नित्य) कारण कहते हैं। गुणकी विशेषता यह है, कि वह किसी दूसरे गुण और कर्म में नहीं होता।

(c) सामान्य—अनेक द्रव्योंमें रहनेवाला नित्य पदार्थ सामान्य है, जैसे पृथिवीत्व (=पृथिवीपन) अनेक पार्थिव द्रव्योंमें, गोत्व (=गायपन)

अर्थात्—

द्रव्य	गुण-संख्या	द्रव्य	गुण-संख्या
(१) पृथिवी	१४	(६) काल	५
(२) जल	१४	(७) विज्ञा	५
(३) अग्नि	११	(८) आत्मा	१४
(४) वायु	९	(९) जन	८
(५) आकाश	६		

महेश्वर (=ईश्वर)को पीछेके ग्रन्थकारोंने आठ गुणोंवाला माना है, किन्तु कथादके सूत्रोंमें ईश्वरके लिए कोई स्थान नहीं, वहाँ तो ईश्वरका नाम अवृष्टसे लिखा गया है।

अनेक भाषोंमें रहनेवाला नित्य स्वार्थ है। भाषों काफ़ी मात्र, पहिले और आगेगी नष्ट होती रहेंगी, किन्तु मोक्ष नष्ट नहीं होता। वह मात्रकी सारी भाषोंमें जिस तरह मौजूद है, उसी तरह पहिले भी वा और आगेकी भाषोंमें भी मिलेगा, इस प्रकार मोक्ष नित्य है।

(f) विशेष—परमाणुओं (=पृथिवी, जल, वायु, आगके सूक्ष्मतम नित्य अवयव) में जो एक दूसरेसे भेद है, उसे विशेष कहते हैं। विशेष सिर्फ नित्य द्रव्योंमें रहता है, और वह स्वयं भी नित्य है। इसी विशेषके प्रतिपादनके कारण कणादके सास्त्रका नाम वैशेषिक पड़ा।

(क) समवाय—वस्तुओंके बीच के नित्य संबंधको समवाय कहते हैं। द्रव्यके साथ उसके गुण, कर्म समवाय संबंधसे संबद्ध हैं—पृथिवीमें गव, जलमें रस समवाय संबंधसे रहते हैं। सामान्य (=मोक्ष आदि) भी द्रव्य, गुण, कर्ममें समवाय (=नित्य) संबंधसे रहता है।

(ख) द्रव्य—बारों भूतोंका जिस ऊपर हो चुका है। बाकी द्रव्योंमें आकाश, काल और दिशा अदृष्ट हैं, साथ ही वैशेषिक इन्हें निष्क्रिय भी मानता है। अदृष्ट और निष्क्रिय होनेपर वह है, इसको कैसे सिद्ध किया जा सकता है—इस प्रश्नका उत्तर आसान नहीं था। वैशेषिकका कहना है—शब्द एक गुण है जो प्रत्यक्ष सिद्ध है। गुण द्रव्यके बिना नहीं रह सकता, शब्दको किसी और भूतसे जोड़ा नहीं जा सकता, इसलिए एक नवे द्रव्यकी जरूरत है, जो कि आकाश है। कणादको यह नहीं मालूम था, कि हवासे खाली जगहमें रबी बंटी शब्द नहीं कर सकती।

(ग) काल—वाक्य, अर्थ, एक साथ (=वीगपक्ष), सिंप्रता हमारे लिए सिद्ध बातें हैं, इनका कोई ज्ञापक होना चाहिए, इसी ज्ञापकको काल कहा जाता है। कालका जबबंस्त संडन बीडोने किया है, जो बहुत कुछ आधुनिक सापेक्षतावाद की तरहका है; इसे हम जाने कहेंगे। कणादके समय व्यवहारकी आसानीकेलिए जो कितनी ही युक्तिरहित धारणाएँ

कभी हुई थीं, उनसे भी उन्होंने अपने वाक्य का अर्थ बनाया।

(b) विद्या—दूर और नजदीकका क्या ही ऐसा कहा है, जलन भी कोई जलन होना चाहिए, और वही विद्या (—वेद) ब्रह्म है। ज्ञान-ज्ञाना में हम देख चुके हैं, और जाने वर्मकीटिके प्रसंगमें भी देखेंगे, कि वेद या विद्या व्यवहार-सत्य हो सकती है, किन्तु ऐसे निष्पन्न अक्षुब्ध सत्यको परमार्थ-सत्य अज्ञात ही माना जा सकता है।

(c) ज्ञान—(१) इन्द्रियों और विषयोंके संपर्कसे हमें जो ज्ञान होता है, उसका आधार इन्द्रिय या विषय नहीं हो सकते, क्योंकि वे दोनों ही भीतिक-वस्तु हैं। ज्ञानका अधिकार (—कोश) आत्मा है। (२) जीवितवस्तुओंमें सरीसृपोंमें नति और मृदावस्तुओंमें नति का अर्थ होना भी बातलाता है, कि नति देनेवाला कोई कर्त्ता है; वही आत्मा है। (३) स्वास-प्रस्वास, शक्ति-निवेश-उन्मेष, मनकी गति, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, क्रोध, सरीसृपोंमें नति भी जिसके अभावमें नहीं होते वही आत्मा है। दूसरे आत्मवाक्योंकी गति कमाद सत्य (—वेद, धार्मिक ग्रंथ) के प्रमाणसे आत्माको सिद्ध कर सकते हैं, किन्तु सत्य-प्रमाणपर विश्व सत्यका प्रहार सब सत्य पड़ रहा था, उससे उन्होंने उत्तर बनाया और नहीं दिया। उन्होंने यह भी कहा कि (४) आत्मा अत्यन्त-सिद्ध है, विश्व में (—तुम्हें) कहा जाता है, वह किसी वस्तुका बोधक है, और वही कर्त्ता आत्मा है। इस प्रकार कहा जाया अत्यन्त-सिद्ध है, तो भी अनुमान जल्दी और पुष्टि करता है। सुख, दुःख, ज्ञान की निष्पत्ति (—अवस्था) सर्वत्र एकही होनेसे (सभी आत्माओं) की एक-आत्मता (—एक आत्माकी व्यापकता) है; तो भी सबका सुख, दुःख, ज्ञान अलग-अलग होता है, जिससे सिद्ध है, कि आत्मा एक नहीं बनेक है। सात्वत (—वेद आदि) भी इस बातकी पुष्टि करते हैं।

(d) मन—मनू (—दूख) परिमाणबाला, तथा प्रत्येक आत्माका

अलग-अलग है। कई इन्द्रियों और विषयोंका सन्निकर्ष हो चुका है, आत्मा भी व्यापक होनेसे वहाँ मौजूद है, तो भी अनेक इन्द्रियाँ आत्माके साथ मिलकर अनेक विषयों का ज्ञान नहीं करा सकती, एक बार एक विषयका ही ज्ञान होता है; इससे मालूम होता है कि इन तीनों के रहते कोई एक चौथी चीज (आत्माकी शक्तिको सीमित करनेवाली) है, जो अणु होनेसे सिर्फ एक इन्द्रिय-विषय-संपर्कपर ही पहुँच सकती है, यही मन है। मन प्रत्यक्षका विषय नहीं है, इसलिए एक बार एक ही विषयका ज्ञान होनेसे उसका हम अनुमान कर सकते हैं।

(ग) अन्य विषय—छै पदार्थोंके अतिरिक्त कुछ और बातोंपर कणादने प्रसंगवश विचार किये हैं। जैसे—

(१) अभाव—अभावको यद्यपि कणादने अपने पिछले अनुयायियोंकी भाँति पदार्थोंमें नहीं गिना है, तो भी उन्होंने उसका प्रतिपादन जरूर किया है। अभाव अ-सत्, अ-विद्यमानको कहते हैं। अभाव गुण और क्रियासे रहित है। सिर्फ क्रियासे रहित इसलिए नहीं कहा, क्योंकि बैसा करनेपर आकाश, काल और दिशा भी अभावमें शामिल हो जाते; इसलिए कणादने उन्हें कोई न कोई गुण देकर भाव-पदार्थोंमें शामिल किया। अभाव चार प्रकारके होते हैं। (१) प्राग-अभाव—उत्पत्तिसे पहिले उस वस्तुका न होना प्राग-अभाव है, जैसे बननेसे पहिले घड़ा। (२) ध्वंस-अभाव—ध्वंस हो जानेपर जो अभाव होता है, जैसे टूट जानेके बाद घड़ेकी अवस्था। (३) अन्योन्य-अभाव—भाववाले पदार्थ भी एक दूसरेके नीरपर अभाव-रूप हैं, घड़ा कपड़ेके नीरपर अभाव-रूप है, कपड़ा घड़ेके नीरपर अभाव-रूप है। (४) सामान्य-अभाव (=अत्यन्तभाव)—किसी देश-कालमें वस्तुका न होना, सामान्यभाव है, जैसे गढ़ेकी सींग, बाँझका बेटा। अभाव बनी वस्तुकी स्मृतिकी सहायतासे अभावको प्रत्यक्ष किया जा सकता है। स्मृति अभावके प्रतियोगी (=जिसका कि वह अभाव है, उस) वस्तुका चित्र सामने उपस्थित रखती है, जिससे हम अभावका साक्षात्कार करते हैं।

(b) नित्यता—जो सद् (=बाब-रूप) है, और बिना कारणका है, वह नित्य है। जैसे कार्य (=बूए) में कारण (=आग) का अनुमान होता है, जैसे अभावसे भावका अनुमान होता है, उसी तरह अनित्यसे नित्यका अनुमान होता है। कणाद, देमोक्रिटुके मतानुसार बाह्यरूप निरन्तर परिवर्तन होनी दुनियाकी तत्त्व अचल, अपरिवर्तन-शील, नित्य परमाणुओंका दबने हैं। पृथिवी, जल, तेज, वायु ये चारो मूल परमाणु-रूपमें नित्य हैं। इन्हीं तन्त्र-जगोचर सूक्ष्मकणोंके मिलनेमें आँखसे दिखाई देने-वाले अथवा शरीरके स्पर्शमें मालूम होनवाले स्थूल महामूल पैदा होते हैं। मन भी अणु तथा नित्य है। आकाश, काल, दिक्, आत्मा सर्व-व्याप्य (विभ) होत नित्य है। इस प्रकार कणादके मतमें परिवर्तन अनित्यता या क्षणिकता बाहरी दिखावा मात्र है, नहीं, तो विश्व वस्तुतः नित्य है—अर्थात् अनित्यता अवाम्बविक है और नित्यता वास्तविक। यह ग्रीक सादृश्यान्तरे अनित्यता (क्षणिक) वादका जवाब नहीं तो और क्या है? कणादका मुख्य प्रयाजन ही मालूम होता है, बौद्ध क्षणिक-वादका देमोक्रिटुके परमाणुवाद अरस्तूके सामान्यवाद तथा अरस्तूके द्रव्य आदि पदार्थवादकी सहायतामें खंडित करना। कणादने यूनानियों के दशनका प्रमाण पगीतौर से अपन मनलवके लिए किया, इसमें सन्देह नहीं।

(c) प्रमाण—बैज्ञानिक दशनकी पदार्थोंकी विवेचना मुख्यतः यी पदार्थोंके नित्य और अनित्य रूप एक दृष्ट और अदृष्ट (=शास्त्र) हेतुओं से उन रूपोंकी सिद्धिकेलिए। किन्तु किसी वस्तुकी सिद्धिकेलिए प्रमाण पर कुछ कहना जरूरी था, इसीलिए विशेषतौरसे नहीं बल्कि प्रसंगवश प्रमाणपर भी वैज्ञानिकसूत्रोंमें कुछ कहा गया। यहाँ सभी प्रमाणाका एक जगह क्रमवद्ध विवेचन नहीं है, ता भी सब मिलानेपर प्रत्यक्ष, अनुमान से दृष्ट प्रमाण वहाँ मिलते हैं। (१) याच ही कणाद कितनी ही बातों के लिए शास्त्र या शब्दप्रमाणको भी मानत हैं। (२) सब अध्यायके प्रथम आह्वित वस्तुके साक्षात्कार करनेकेलिए बाँगीकी विशेष शक्तिका भी त्रिक आना है, जिसमें मालूम होता है, कि यौगिक शक्तिको कणाद

प्रमाणोंमें मानते हैं। किस तरह के शब्द और योगि-प्रत्यक्षको प्रमाण माना जाये, इसके बारे में कयाधने बहुत नहीं की। (३) प्रत्यक्षपर एक जगह कोई विवेचना नहीं है, तो भी आत्माके प्रकरणमें “इन्द्रिय और विषयके सम्बन्ध” (=संबन्ध) से ज्ञान का जिस प्रत्यक्षके ही लिए जाया है, इसमें संदेह नहीं। जो पदार्थ प्रत्यक्षके विषय हैं, उनमेंसे गुण, कर्म, सामान्यकी प्रत्यक्षताको उनके आश्रयभूत इन्द्रियके संयोगसे बतलाया है—जैसे कि पृथिवीद्रव्यका (घाणसे) संयोग होनेपर गंध गुणका प्रत्यक्ष होता, अल-अग्नि वायुके संयोगसे रंग वर्ण, स्पर्श गुणों के प्रत्यक्ष होते हैं। (४) वस्तुका अनुमान प्रसिद्धि के आधारपर होता है। इसके तीन रूप हैं—(a) एकके अभावका अनुमान दूसरेके साथ (=विद्यमानता) से, जैसे सींगके विद्यमान होनेसे अनुमान हो जाता है कि वह छोड़ा नहीं है। (b) एकके भावका अनुमान दूसरेके अभावसे, जैसे सींगके न विद्यमान होने से अनुमान होना है कि वह छोड़ा है। (c) एकके साथसे दूसरेके भावका अनुमान, जैसे सींगके विद्यमान होनेसे अनुमान होता है, यह भाव है। ये सभी अनुमान इन प्रसिद्धियोंके आधार पर किये जाते हैं, कि छोटा सींग-रहित होता है गाय सींग सहित होती है। प्रथम अध्यायके प्रथमाह्निकमें यह भी बतलाया है, कि कारण (जोष) के अभावमें कार्य (धूम) का अस्तित्व होता है किन्तु कार्य (धूम) के अभावमें कारण (अग्नि) का अभाव नहीं होता। अनुमानके लिए हेतुकी जरूरत होती है। बिना देखे ही कोई कह उठता है, ‘पहाड़में आग है’, किन्तु जब हम उसे देखते नहीं, कहने मात्रसे आगकी सत्ता नहीं मानी जा सकती। इसके लिए हेतु देनेकी जरूरत पड़ती है, और वह है—‘क्योंकि वहाँ बुझा दिया पड़ रहा है इस प्रकार नवम अध्यायके दूसरे आह्निकमें हेतुका जिक्र किया गया है।

(d) ज्ञान और विषयज्ञान—अ-विज्ञा या मिथ्याज्ञान इन्द्रियोंके विकार अथवा गलत संस्कारोंके साथ किये जायात्कार या अ-साक्षात्कार के कारण होता है। इससे उल्टा है विज्ञा या ज्ञान।

(e) ईश्वर—ईश्वरके लिए कथायके वर्णनमें गुंजाइश नहीं।

उमके नौ द्वयोमे आत्मा आया है, किन्तु वे हैं इन्द्रियो और मनोकी सहायता स ज्ञान प्राप्त करनेवाले अनेक जीव । उन्हें कर्मफल आदि अबृष्ट देना है । यह फल देनेवाला अबृष्ट मुक्त दुष्कृतकी वासना या मस्कार है । इसे ईश्वर नहीं कहा जा सकता । सृष्टिके निर्माणकेलिए परमाणुओं मे गतिकी आवश्यकता है जिससे कि उनमे मयोग होकर स्थूल पदार्थ बनें । सृष्टि रचनाकेलिए होनेवालो यह परमाणु-गति भी कणादके अनुसार अबृष्टके अनन्तर होती है इस प्रकार अद्वैतवादी कणादकी सृष्टि कर्मफल कही भी ईश्वरकी जम्हरत नहीं मद्रमून होती ।

२—अनेकान्तवादी जैन-दर्शन

जैन तीर्थंकर महावीरके दर्शनके बारेमे हम पहिले कुछ बनला चुके हैं । महावीरके समय यन् जैन उपवास और तपस्वाका पथ था, अभी इसपर दर्शनकी पुन नहीं लगी थी किन्तु जैसा कि हम बनला आये हैं सजय बेलट्टिपुत्तके अनेकान्तवादमे प्रभावित हो जैनने अपना अनेकान्तवादी स्याद्वाद दर्शन तैयार किया । दार्शनिक विचार-सचय और यूनानियोंके सपकमे ईसावी मनके आरम्भ होनेके साथ अपने-अपने दार्शनिक विचारोंको सुव्यवस्थित करनेका प्रयत्न जो भारतके भिन्न-भिन्न संप्रदायोंने करना शुरू किया उसमे जैन भी पीछ नहीं रह सकने थे, और इसीका परिणाम हम नग्नता और अनघानके तृती इस संप्रदायमे स्याद्वाद दर्शनके रूपमे पाते हैं । नई व्यवस्थावाने जैन-दर्शनके पुराने प्रयकारों मे उमास्वानिका नाम पहिले आता है । इसका समय ईसाकी पहिली सदी बनलाया जाता है, किन्तु वह सम्विध है । जो कुछ भी हो उमास्वानिका सत्त्वार्थविग्रह नवीन दर्शन युगमे जैनो का सबसे पुराना दर्शन-ग्रन्थ है ।

यद्यपि जैनोके श्वेताम्बर और दिगम्बर दो मुख्य संप्रदाय ईसाकी पहिली सदीसे चले आते हैं, तो भी जहाँ तक दर्शनका सचय है उनमे वैसा का मौलिक भेद नहीं है । दोनोंके भेद आधार आदिसे सचयमे हैं जैसे—

श्वेताम्बर

दिगम्बर

१ अहंत् भोजन करते हैं

नहीं

२. वर्धमानको गर्भावस्थामें देवनन्दासे त्रिशलाके गर्भ में

बदला गया था।

नहीं

३. साधु वस्त्र पहिन सकते हैं

नहीं

४. स्त्रीको मोक्ष मिल सकती है

नहीं

इवेतांबर जैन अधिकतर गुजरात, पश्चिमी राजपूताना, मुक्तप्रान्त और मध्यभारतमें रहते हैं। दिगंबर पश्चिमोत्तर पंजाब, पूर्वीय राजपूताना और दक्षिण भारतमें रहते हैं। इवेतांबरों के मूलग्रंथ—अंग—प्राकृतमें मिलते हैं, किन्तु दिगंबरोंके सारे ग्रंथ संस्कृतमें हैं। दिगंबर प्राकृत अंशोंको बनावटी बतलाते हैं, यद्यपि पालि-त्रिपिटकसे अर्थाचीनता रखनेपर भी उतने नवीन नहीं है, जितने कि ये उन्हें बतलाते हैं।

जैन-धर्म-दर्शनकी एक खास विशेषता है, कि इसके प्रायः सारे अनुयायी व्यापारी, महाजन और छोटे दूकानदार हैं। “लाम-शुम” और शान्तिके स्वाभाविक प्रेमी व्यापारी वर्गका चरम अहिंसाके दर्शनमें इतनी श्रद्धा आकस्मिक नहीं हो सकती, यह हम अन्वय^१ बतला जाये हैं।

हमने यहाँ २००-४०० ई० तकके भारतीय दर्शनोंको लिया है, किन्तु इससे अगले प्रकरणमें दुहरानेसे बचनेके लिए हम यहीं अगले विकामको भी लेते हुए इस विषयमें लिख रहे हैं।

(१) दर्शन और धर्म—जैनोके स्याद्वादका जिक्र पीछे कर चुके हैं, जिसके अनुसार वह सबमे सबके होनेकी संभावना मानते हैं। उपनिषद्के दर्शनमें नित्यतापर जोर दिया गया था, बौद्धोंका जोर अनित्यतापर था, जैनोंने दोनोंको सम्भव बतलाते हुए बीचका रास्ता स्वीकार किया। उदाहरणार्थ—

उपनिषद्
(ब्रह्म) सत् है

बौद्ध
सब अनित्य है

जैन
कुछ नाशमान है, और
कुछ अनाशमान भी

जीन दोनों की आसिक सत्यता और अवस्थताको बतलाते हुए कहते हैं—
 पूर्वावस्थासे देखनेपर मिट्टीका पिंड नष्ट होता है, बड़ा उत्पन्न होता है,
 वह भी नष्ट हो जाता है। किन्तु द्रव्यत्वसे देखनेपर सारी अवस्थाओंमें
 मिट्टी (द्रव्य) मौजूद रहती है। द्रव्यको न वह सर्वथा परिवर्तनशील
 मानते हैं, नहीं सर्वथा अपरिवर्तनशील; बल्कि परिवर्तनशील अ-परिवर्तन-
 शील दोनों तरहका मानते हैं—अर्थात् द्रव्य एक ही समयमें वह (=द्रव्य
 है) और नहीं भी है। सत्ता (=विद्यमानता) के बारेमें सात प्रकारके
 तत्वाद् (=हो सकता है) की बात हम पीछे बतला चुके हैं।

(२) तत्त्व—जीन-दर्शनमें तत्त्वोंके दो, पाँच, सात, नौ भेद बत-
 लाये गये हैं, जो कि बौद्धोंके स्कन्ध, आयतन वास्तुकी भाँति एक ही विश्व-
 के भिन्न-भिन्न दृष्टिसे विभाजन हैं।—

दो तत्त्व—जीव, अजीव

पाँच तत्त्व—जीव, अजीव, आकाश, धर्म, पुद्गल

सात तत्त्व—जीव, अजीव, आकाश, वय, संवर, निर्जर, भोज

नौ तत्त्व—जीव, अजीव, आकाश, वय, संवर, निर्जर, भोज, पुष्प, अपुष्प

दो और पाँच तत्त्वोंवाले विभाजनमें दार्शनिक पदार्थों को ही रखा
 गया है, पिछले दो विभाजनोंमें धर्म और आचारकी बातोंको भी शामिल
 कर दिया गया है।

(३) पाँच अस्तिकाय—जीव अजीवके दो भेदोंमें अजीवको ही
 आकाश, "धर्म", "अधर्म", पुद्गल चार भेदोंमें बाँटकर पाँच तत्त्वमें
 बाँटा गया है, इन्हें ही पंच अस्तिकाय भी कहते हैं, इनमें—

(क) जीव—जीव आत्माको कहता है जिसकी पहिचान ज्ञान है।
 तो भी सिर्फ ज्ञानवाला मान लेनेपर जनेकान्तवाद न हो सकता था, इस-
 लिए कहा गया।—

१. "ज्ञानाद् भिन्नो न चानिन्नो विभ्रामिन्नः कचञ्चन ।

ज्ञानं पूर्वावरीभूतं तोऽव्यक्तमेति कीर्तितः ॥"

“जो ज्ञानसे भिन्न है और न अभिन्न है, न कैसे भी भिन्न-और-अभिन्न है, (जो) ज्ञान पूर्वापरवाला है, वह आत्मा है ॥”

आत्मा भौतिक (=भूतपरिणाम) नहीं है, शरीर उसका अधिकरण है, जीवोंकी सख्या असंख्य है। जीव नही सर्वव्यापी है; न वैशेषिकके मनकी भांति अणु है, बल्कि वह मध्यम परिमाणो है, अर्थात् जितना बड़ा शरीर होता है, उतना बड़ा ही आत्मा है—हाथीके शरीरमे हाथीके बराबरकी आत्मा है, और चीटीके शरीरमे चीटीके बराबरकी। मृत हाथीसे निकलकर जब वह चीटीके शरीर मे प्रवेश करता है, तो उसे वैसा ही क्षुद्र आकार धारण करना पड़ना है। दीपकके प्रकाशकी भांति वह प्रसार और सकोच कर सकता है। इतनेपर भी आत्मा नित्य है, भिन्न-भिन्न जीवोमे इन्द्रियोंकी सख्या कम-बेश होती है, यह स्थान जंतोमे महावीरके समयमे चला आता है। वृक्षोंके कटवानेपर जैन साधुओंने बौद्ध भिक्षुओंको “एकेन्द्रिय जीव” के वध करनेवाले कहकर बदनाम करना शुरू किया था, जिसपर बौद्धको भिक्षुओंके लिए वृक्ष काटना निषिद्ध ठहराना पड़ा। भिन्न-भिन्न जीवोमे इन्द्रियोंकी सख्या इस प्रकार है —

जीव	इन्द्रिय सख्या
(१) वृक्ष	(१) स्पर्श
(२) पीलु (कृमि)	(२) स्पर्श, रस
(३) चीटी	(३) स्पर्श, रस, गंध
(४) मक्खी	(४) स्पर्श, रस, गंध, दृष्टि
(५) पृष्ठधारी	(५) स्पर्श, रस, गंध, दृष्टि, शब्द
(६) नर, देव, नागकीय	(६) स्पर्श, रस, गंध, दृष्टि, शब्द, मन
स्पर्श आदिकी जगह रस, रसना, नासिका, आँख, श्रोत्र और	
मन इन्द्रिय समझ लीजिए ।	

जीवोंके फिर दो भेद हैं, कितने ही जीव संसारो हैं और कितने ही मुक्त ।

(a) सत्सारी-संसारी आवागमन (=पुनर्जन्म) के चक्कर (=ममार्) में फिरते रहनेवाले हैं। वे कर्मोंके आवरणसे ढँके हुए हैं। मन-महिन (=ममनस्क) और मन-रहित (=अमनस्क) यह उनके दो भेद हैं। शिक्षा, क्रिया, आलापको ग्रहण करनेवाली सत्ता (=होश) जिनमें है, वह मन-महिन जीव हैं। जिनमें मज्ञा (होश) नहीं है, वह मन-रहित (=अमनस्क) हैं। अमनस्कोमें फिर दो भेद हैं। पृथिवी, जल, अग्नि, वायु और वृक्ष—ये एक इन्द्रियवाले जीव म्यावर जीव हैं। पृथिवी आदि चारों महाभूत जी जैन-दर्शनके अनुसार किमी जीवके शरीर हैं, उपनिषद्के अन्तर्गामी ब्रह्मकी तरह नहीं बल्कि द्वैती आत्मवादियोंके शरीर-निवासी जीवकी तरह।

मन-रहित (=अमनस्क) जीव छे इन्द्रियोंवाले नर, देव और नारकीय प्राणी हैं।

(1) मुक्त—जिन्होंने त्याग-नपस्यासे कर्मोंके आवरणको हटाकर कैवल्य पद प्राप्त कर लिया है वे मुक्त कहे जाते हैं।

प्रदत्त हो सकना है कि अनन्तकालसे आजतक जिस प्रकार प्राणी मुक्त होने जा नर हैं उसमें तो एक दिन दुनिया जीवोंसे खाली हो जायेगी। इसके समाधानमें जैन-दर्शनका कहना है, कि जीवोंकी समस्या घटने योग्य नहीं है, विश्व ना निमोब—जीव-पयिदा—से भरा हुआ है। एक-एक निमोबके भीतर सकाव-विकाम-शील जीवोंकी कितनी भारी मख्या है, यह इसीमें पना लग सकना है कि अनादिकालसे लेकर आजतक जितने जीव मुक्त हुए हैं उनके लिए एक निमोब पर्याप्त है। इस प्रकार संसार के उच्छिन्न होने का डर नहीं।

(अजीब)—अजीबके धर्म अधर्म, पुद्गल आकाश चार भेद बनला चुके हैं, धर्म अधर्म यहाँ खास अर्थमें व्यवहृत होता है।

(क) धर्म—विश्वव्यापी एक चालक तत्व है, जिसका अनुमान गति—प्रवृत्ति—से होता है।

(ग) अधर्म—एक विश्वव्यापी रोधक तत्व है, स्थिति—गतिहीन अवस्था—से इसका अनुमान होता है।

विश्वका सञ्चालन, सृष्टि, स्थिति, प्रलय इन्हीं दो तत्वों—धर्म

अवयव—द्वारा होता है।

(घ) पुद्गल (=भौतिक तत्त्व)—बौद्ध-दर्शनमें पुद्गल जीवको कहते हैं, और बौद्ध इस तरहके पुद्गलको नहीं मानते। जैनोंका पुद्गल उससे बिल्कुल उलटा अ-जीव पदार्थ अर्थात् भौतिक तत्त्व है। पुद्गल (=भौतिक तत्त्व) में स्पर्श, रस, वर्ण, तीनों गुण मिलते हैं। इनके दो भेद हैं—(१) उनकी तहमें पहुँचनेपर वह सूक्ष्म अणु रह जाते हैं, इन्हें अणु-पुद्गल कहते हैं, ये देमोकृतिके भौतिक परमाणु हैं, जिनके स्थालको दूसरे भारतीय दार्शनिकोंकी भाँति जैन-दर्शनने भी बिना आभार स्वीकार किये यवनोंसे ले लिया है। (२) दूसरे हैं स्कन्ध-पुद्गल, जो अनेक परमाणुओं के संघात (=स्कन्ध) हैं। स्कन्ध पुद्गलोंकी उत्पत्ति परमाणुओंके संयोग-वियोगसे होती है।

(ङ) आकाश—यह भी पञ्च अस्तिकायोंमें एक है, और उपनिषद्के समयसे चला आया है। यह आकाश संसार की जीवोंके लोकसे परे, जहाँ कि मुक्त जीव हैं, वहाँ तक फैला हुआ है। आकाश अभावात्मक नहीं भावात्मक वस्तु है, इसीलिए इसकी गणना पाँच अस्तिकायोंमें है।

(च) सात तत्त्व—(क, ख) सातमें जीव और अजीवको पाँच अस्तिकायोंके रूपमें अभी बतला चुके, बाकी पाँच निम्न प्रकार हैं।

(ग) आस्रव—आस्रव बहनेको कहते हैं, जैसे “नदी आस्रवति” (=नदी बहती है)। बौद्ध-दर्शनमें भी आस्रव (=आस्रव) जाता है, किन्तु वह बहुत कुछ चित्तमलके अर्थमें। जीव कषाय या चित्तमलोंसे लिपटा आवागमनमें आता है।

कषाय—क्रोध, मान, माया, लोभ और अशुभ दूरे कषाय हैं, अ-क्रोध, अ-मान, अ-माया, अ-लोभ, शुभ (अच्छे) कषाय हैं।

(घ) बंध—बंध सातवाँ तत्त्व है; कषायसे ज्वित होनेसे जीव विषयोंमें आसक्त होता है, यही बंध या बन्धन है जिसके कारण जीव एक शरीरसे दूसरे शरीरमें दुःख सहते मारा-मारा फिरता है।

कषायके चार हेतु होते हैं—(१) मिथ्या दर्शन—झूठा दर्शन, जो नैसर्गिक या पूरबले मिथ्या कर्मोंसे उत्पन्न भी हो सकता है, या उपदेश

यानी इसी जन्ममें झूठे दर्शनोंके सुनने-पढ़नेसे हो सकता है। (२) अविरति या इन्द्रिय बाह्यपर संयम न करना। (३) प्रमाद है, आसन्न रोकनेके उपाय भृष्टि समिति बाधिते आसन्न होना।

(४) संवर—आसन्न-प्रवाहके रास्तेको रोक देनेको संवर कहते हैं। जो कि भृष्टि और समिति द्वारा होता है।

(a) भृष्टि—काया, वचन, मनकी रक्षाको कहते हैं। भृष्टिका सम्प्रार्थ है रक्षा।

(b) समिति—समिति संयम है, इसके पाँच भेद हैं—(१) ईर्ष्या समिति यानी प्राणिपोंकी रक्षा करना; (२) भाषा-समिति, हित, परिमित और प्रिय भाषण; (३) ईषणा-समिति—बुद्ध, बोधरहित भिक्षाको ही लेना; (४) आदान-समिति, यह देण-मालकर आसन वस्त्र आदिको लेना कि उसमें प्राणिहिंसा बाधि होनेकी तो संभावना नहीं है; (५) उत्सर्ग-समिति यानी वैराग्य, जगत् मल गंधवीसे पूर्ण है इसे उत्सर्ग (=त्याग) करना चाहिए।

जैसे बौद्धोंका आर्ये-सत्त्वोंपर बहुत जोर है, वैसे ही जैन-धर्ममें आसन्न और संवर मुमुक्षुके लिए त्याग्य और ब्राह्म हैं—

“आवायमन (=भय) का हेतु आसन्न है, और संवर मोक्षका कारण। बस यह अर्हत् (महावीर)की रहस्य-शिक्षा है, दूसरे तो इसीके विस्तार हैं।”

इसी तरह बौद्धोंमें भी बुद्धकी शिक्षाका सार माना जाता है—

“सारी बुराइयों (=पापों)का न करना, बुराइयोंका त्यागन करना। अपने चित्तका संयम करना, यह बुद्धकी शिक्षा है।”

(ब) निबंदर—जन्मान्तरसे जो कर्म—कथाय—संचित हो गया है

१. “आसन्नो भवहेतुः स्वतः संवरो मोक्ष-कारणम्।

इतीक्याहृतो बुद्धिरन्यथाः प्रपञ्चनम्॥”

२. “सज्जयावस्त अकरणं सुसज्जमुपसंभवा। सचित्तपरिबोधनं एतं मुदामुत्तामम्॥”

उसका निर्जरण या नाश करना निर्जर है, यह केश उखाड़ने, गर्मी, सर्दीको नये बदनसे बर्दाश्त करने आदि तपोंके द्वारा होता है।

(छ) मोक्ष—कर्मोंका जब बिलकुल नाश हो जाता है, तो जीव अपने शुद्ध आनन्दमे होता है, इसे ही केवल अवस्था या कैवल्य भी कहते हैं। इस अवस्थामे मुक्त पुरुष हर समय अनन्त ज्ञान अनन्त दर्शन—सर्वज्ञ सर्वदर्शी—होता है। समार या आवागमनकी अवस्थामे जीवको यह कैवल्यवस्था ईकी होती तथा शुद्ध स्वरूप मल-लिप्त होता है। मुक्त जीव हमारे लोकके सीमान्तपर अवस्थित लोकाकाशके भी ऊपर जाकर अचल हो वास करते हैं।

(५) नौ तत्त्व—पिछले (क-छ) सात तत्त्वोंमे पुण्य और अनुप्यकों और जोड़ देनेमे नौ तत्त्व होते हैं—

(ज) पुण्य—जीवपर पडा एक प्रकारका मस्कार है, जो कि सुखका साधन होता है। यह अभीतिक नही परमाणुमय है जो एक गिलाफकी भाँति जीवमे लिपटा रहता है। मुक्तिके लिए इस पुण्यमे मुक्त होना जरूरी है।

(झ) पाप—पाप दुःख-साधन है, और पुण्यकी भाँति परमाणुमय है।

(६) मुक्तिके साधन—दुःखके त्याग और अनन्त अमिश्रित सुखकी प्राप्तिके लिए साध की जरूरत है। इसकी प्राप्तिके लिए ज्ञान, श्रद्धा, चरित्र और भावना (योग) की जरूरत है।

(क) ज्ञान—ज्ञानमे मनलब जैन-दर्शन म्याद्वाद या अनेकान्तवाद-का मत्पताका निश्चय है।

(ख) श्रद्धा—तीर्थकरके वचनोंपर श्रद्धा या विश्वास।

(ग) चारित्र—सदाचार या शीलको जैन-धर्ममे चारित्र कहा गया है। पापका विरत होना, अर्थात् अ-हिंसा, सूनृत (अ-मृत्यु), अ-चोरी, ब्रह्मचर्य, अ-गर्वाग्रह (अ-समर्ग) ये चारित्र हैं। गृहस्थोंके लिए चारित्र कुछ नमं है, उन्हें सच्चाईमे धन अर्जन सदाचारका पालन, कुलीन सती

१. सेती तथा दूसरे उत्पादक धर्ममे हिंसा होनी जरूरी है, इसलिए वह सच्चाईसे धनार्जनके रास्ते नहीं हैं। सच्चाईसे धनार्जनके रास्ते हैं,

स्त्रीसे विवाह, देशाचारका पालन, पोषधव्रत, अतिथि-सेवा करनी चाहिए।

(घ) भावना—मानसिक एकाग्रता है। मोक्षके लिए करणीय भावनाओंके कई प्रकार हैं, जैसे—

(a) 'अनिरयता-भावना—भोगोंको अनित्य समझ उनकी भावना करना।

(b) 'अशरण-भावना—कि मृत्यु, दुःखके प्रहारसे बचनेके लिए संसारमें कोई शरण नहीं है।

(c) 'अदुःखि-भावना—कि शरीर मल-दुर्गंध पूर्ण है।

(d) आलस्य-भावना—कि आलस्य बचनेके हेतु है।

(e) धर्मस्वभावाख्यातता-भावना—संयम, सत्य, शीघ्र, ब्रह्मचर्य, अलोभ, नप, क्षमा, मृदुता, सरलता आदि द्वारा भावना-रत होना।

(f) लोक-भावना—सृष्टिके स्वभावकी भावना।

(g) बोधि-भावना—मनुष्यकी अवस्था कर्म-निमित्त है।

(h) 'मंथ्री-भावना—मवंत्र मित्रताके भावसे देखना।

(i) 'कहणा-भावना—

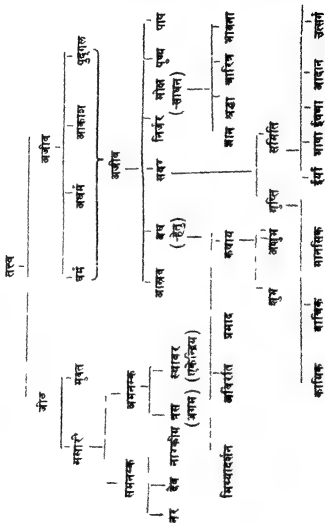
(j) 'सुविता-भावना—आदि।

(७) अनीश्वरवाद—ईश्वरके न माननेमें जैन भी चार्वाक और बौद्ध-दर्शनके साथ हैं। इनकी युक्तियाँ भी प्रायः वही हैं, जिन्हें वे दोनों दर्शन देते हैं। वैशेषिकने लोककी सृष्टिके लिए अदृष्टको ईश्वरके स्थानपर रखा है, और जैनोंने धर्म-अधर्मको उसके स्थानपर रखा। लोक, ऊर्ध्व, मध्य और अधः तीनों लोकोंमें विभक्त है, जिनमें कमल, देव, मानव और नारकीय लोग बसते हैं। लोकमें सर्वत्र आकाश है, जिसे लोकाकाश कहते हैं। लोकाकाशके परे तीन तह हवाकी है। मुक्त जीव तीनों लोकोंको पार कर लोकाकाशके ऊपर जाकर वास करता है।

व्यापार, दूकान, सुदका व्यवसाय।

१. ये भावनाएं बौद्ध-दर्शनों में भी पाई जाती हैं।

जैन सत्त्वोक्तो ब्रह्मके रूपमें इस प्रकार अंकित कर सकते हैं—



३-शम्भवादी जैमिनि (३०० ई०)

जैमिनि उस कालके ग्रन्थकारोंमें है, जब कि ब्रह्मणोंमें पुराने ऋषियों-के नामपर ग्रंथोंकी लिखकर अपने धर्मको मजबूत करनेका बहुत जोर था। इसलिए मीमांसाकार जैमिनिकी जीवनीके बारेमें जानना संभव नहीं है। हम इतना ही कह सकते हैं कि मीमांसाका लेखक कणाद, नागार्जुन, अक्षपादके पीछे हुआ, और इन स्वतंत्र चेता दार्शनिकोंके ग्रन्थों में उमने पूरा लाम उठाया। साथही उमें हम वसुवधु (४०० ई०) और दिग्नाग (४०५) में पाँछे नहीं ला सकने। बादरायण और जैमिनि दोनोंने एक दूसरेके मनको उड़ूत किया है, इसलिए दोनोंका समय एक तथा ३०० ई० के आसपास मालूम होता है।

(१) मीमांसा शास्त्रका प्रयोजन—मीमांसाका आरम्भ करते हुए जैमिनिने लिखा है—“अब यहाँ धर्मकी जिज्ञासा आरम्भ होती है।” वैशेषिकका प्रथम सूत्र भी इसमें मिलता-जुलता है। कुछ विद्वानोंके मतसे वैशेषिक एक तरहकी पुरानी मीमांसा है, जिसमें प्रभावित हों जैमिनिने अपने १२ अध्यायके विस्तृत मीमांसा-शास्त्रको लिखा। यद्यपि वेदकी अनित्यता, वेदके स्वतः प्रामाण्य आदि किनकी ही बातोंमें वैशेषिकका मीमांसासे मतभेद है, तो भी, अदृष्ट, किनकी ही बातों में शास्त्र प्रामाण्य, धर्म-व्याख्यान आदिपर दोनोंका जोर एकसा होनेमें समानता भी ज्यादा है। भारी भेद यहाँ कहा जा सकता है, कि वैशेषिक जहाँ उत्तरमें हिमालयके लिए धर्म के निबल्ल दक्षिणके समुद्रमें पहुँच गया, वहाँ जैमिनिने सचमुच शुरूमें अन्ततक धर्म-जिज्ञासा जारी रखी, और वेदिक कर्मकांडके समर्थन तथा विरोधियोंके प्रत्याख्यानमें अपनी शक्ति लगाई।

उपनिषद्के अर्थनके समय हमने ब्राह्मण ग्रंथोंका जिक्र किया था,

१. “अथातो कर्मविज्ञासा”—मीमांसासूत्र १।१।१; “अथातो धर्म व्याख्यास्यामः”—वैशेषिकसूत्र १।१।१

जो कि वेद-सहिताओके बाद यज्ञ-कर्मकांडकी विधि और व्याख्याके लिए भिन्न-भिन्न ऋषियो द्वारा कई पीढ़ियो तक बनाए जाते रहे। शतपथ ऐतरेय, तैत्तिरीय, षड्विंश, गोपथ आदि कितने ही ब्राह्मण ग्रंथ अब भी मिलते हैं। इन्ही ब्राह्मणोंमेंसे कुछके अन्तिम भाग आरण्यक और उपनिषद् हैं, यह भी हम बतला चुके हैं। ब्राह्मणोंका मुख्य तात्पर्य भिन्न-भिन्न यज्ञोंकी प्रक्रियाओं तथा वज्र वेदके किन-किन मंत्रोंके माय की जानी चाहिए, इसे ही बतलाना है। ब्राह्मण ग्रंथोंमें वर्जित ये विधान जहाँ-जहाँ बिखरे तथा कच्ची-कड़ी असंबद्ध भी थे, जिससे पुरोहितोंको दिक्कत होनी थी, जिसके लिए बुद्धके पोछे कितनेही प्रयत्न बने, जिन्हें कल्प-सूत्र या प्रयोग-शास्त्र कहते हैं। कल्प-सूत्रों में श्रौत-सूत्रोंका काम था, यज्ञ करनेवाले पुरोहितोंकी अमानतीके लिए सारी प्रक्रियाओंकी व्यवस्थित रीतिमें उभा कर देना। यजुर्वेद ने कान्यागन धोवनग वगैरे देखनेमें यह प्रातःस्पष्ट हो जावेगा।

ब्राह्मण और श्रौतग्रंथोंने यज्ञ-पद्धतियाँ बनानेकी काशिश की। अपने-अपने वक्तके लिए यह पर्याप्त थी, किन्तु, ईसवी सनके पूर्व होनेके साथ भिन्न पद्धतियोंमें काम नहीं चल सकना था, बल्कि बड़ा अप्पन्न भी उठनी हुई शक्तियोंको दूर कर यज्ञ और कर्मकांडके महत्त्वकी समझानेकी। इस कामका अप्रत्यक्ष रूपमें कणादने करना चाहा, किन्तु यूनानों दशानने दिमाग पर भारी असर किया था, जिसमें धर्मके लौकिक व्याख्यान द्वारा अदृष्टकी पूर्णताकी जगह दृष्टपर जोर ज्यादा दिया, जिसमें वह लक्ष्यम तक गए। जैमिनिने, जैसाकि अभी कहा जा चुका है, यज्ञ और कर्मकांडके लौकिक पारलौकिक लाभके रूपमें पुरोहितोंकी आमदनीके एक भारी व्यवसायकी रक्षा करनेके ब्यालसे पहिले तो यह मिट्ट करना चाहा कि सत्यकी प्राप्तिके लिए वेद ही एकमात्र अभिज्ञ प्रमाण हैं। इसके बाद फिर उसने भिन्न-भिन्न यज्ञों, उनके अंगों तथा दूसरी कर्मकांडमंत्रों प्रक्रियाओंका विवेचन किया।

मीमांसा-सूत्रमें १२ अध्याय तथा प्रायः २५०० सूत्र हैं। इसके भाष्यकार शबर स्वामी (४०० ई०) ने योनाचार मतका जिस तरहसे खडत

किया है, उससे उसको असगका समकालीन या पर-वात्कालीन होना चाहिये। मीमांसाके शब्द प्राभाष्यवाद तथा कर्मकाण्डका खंडन दिङ्नाम और दूसरे आचार्योंनि किया, उसके उत्तरमें छठी सदीमें कुमारिल भट्ट (५५० ई०) ने कलम उठाई, और त्रैमिनिका समर्थन करते हुए मीमांसाके भिन्न-भिन्न भागोंपर क्रमशः श्लोकवार्तिक, तन्त्रवार्तिक और टुप्पीका तीन ग्रंथ लिखे, जिनमें श्लोकवार्तिक विंग्रंथक नर्क-निर्भर है। कुमारिलके शिष्य प्रभाकर (जिसकी प्रतिभाके कारण कहा जाता है 'उमके गृह कुमारिलने उस गृहका नाम दे दिया, और तबसे प्रभाकरका मन गृहमन कहा जाने लगा) ने शबर-भाष्यपर दूसरी टीका बह्वृती लिखी। मीमांसापर और भी ग्रंथ लिखे गए, किन्तु शबर और कुमारिलके ही ग्रंथ ज्यादा महत्त्व रमते हैं। हम यहां जैमिनि ही के दर्शनपर कहेंगे, कुमारिलका दार्शनिक मत 'रमंकीतिके प्रकरणमें पूर्वपक्षके रूपमें आ जायेगा।

(२) मीमांसासूत्र-संक्षेप—मीमांसाने अपने १० अध्याय तथा ढाई हजार सूत्रोंमें निम्न विषयोंपर विवेचन किया है—

अध्याय

विषय

१. प्रमाण—विधि (यज्ञका विधान), अर्थवाद, मन्त्र, स्मृति, नामधेयकी प्रामाणिकता।
२. अर्थ—कर्मभेद, उपाध्याय, प्रमाण, अपवाद, प्रयोगभेद।
३. श्रुति, लिग, वाक्य, प्रकरण, स्थान, समाख्या (—नाम) के विरोध, प्रधान (यज्ञ) के उपकारक और कर्मोंका चिन्तन।
४. प्रधान (—मुख्य) यज्ञ, तथा अप्रधान (—अंग यज्ञ) की प्रयोजकता, जूह (—पात्र) के पत्ने आदिके होनेका फल, राजसूय यज्ञके भीतर जूना खेलने आदि कर्मोंपर विचार।
५. श्रुति, लिग, आदि के क्रम, उनके द्वारा विशेषका घटना-बढ़ना और सबूती तथा कमजोरी।
६. अधिकारी उसका धर्म, द्रव्य-प्रतिनिधि, अर्थलोपनप्राय-विषय, सप्रदेय बलिपर विचार।

अध्याय

विषय

७. प्रत्यक्ष (=श्रुतिमें) न कथन किये गए अतिदेशोंमेंसे नाम-
लिंग-अतिदेशपर विचार।
८. स्पष्ट, अस्पष्ट प्रबल लिंगवाले अतिदेशपर विचार।
९. ऊहपर विचारारम्भ—साम-ऊह, मत्र-ऊह।
१०. निषेधके अर्थोंपर विचार।
११. तत्र के उपोद्घात, अवाय, प्रपञ्चन अवाय, प्रपञ्चन चिन्तन।
१२. प्रसंग, तत्र निर्णय, समुच्चय, विकल्पपर विचार।

यह सूची पूर्ण नहीं है। यहाँ दिये विषयोंसे यह भी पता लग जाता है, कि मीमांसाका दर्शनसे बहुत थोड़ा सा संबंध है, बाकी तो कर्मकांड-संबंधी प्रश्नों, विरोधों, सन्देहोंको दूर करनेके लिए कोशिश मात्र है।—वस्तुतः जैमिनिने कल्प-सूत्रों (=प्रयोगशास्त्रों) के लिए वही काम किया है, जो कि वेदान्तने उपनिषदोंके लिए।

(३) दार्शनिक विचार—जैमिनिने पहिले सूत्रमें धर्म-जिज्ञासाको मीमांसा शास्त्रका प्रयोजन बनलाया। धर्म क्या है। इसका उत्तर दिया—“चोदनालक्षणायै धर्मः”—(वेदकी) प्रेरणा जिसके लिए हो वह धर्म है। कणादने धर्मकी व्याख्या करते हुए उसे अभ्युदय और निश्चयस (=पारमार्थिक समृद्धि) का साधन बतलाया था। जैमिनिने यहाँ धर्मका स्वरूप बतलाना चाहा, और उसके लिए तर्क और बुद्धिपर जोर न देकर वेदके उन वाक्योंको मुख्य बनलाया जिनमें कर्मकी प्रेरणा (चोदना या विधि) पाई जाती है। ऐसे प्रेरणा (=चोदना) वाक्य ब्राह्मणा में सतरके करीब हैं। इन्हें ही जैमिनि कर्मकांडके लिए सबसे बड़ा प्रमाण तथा उसके साफल्यकी गारंटी बतलाता है।

मीमांसाने बुद्धिवादकी चकाचौधमें आये भारतमें किस मतलबसे पदार्पण किया, इसे आचार्य श्वेताश्वकी दो वाक्य अच्छी तरह बत-

लाते हैं।—

“मीमांसक पुराने ब्राह्मणी यज्ञवाले धर्मके अत्यन्त कट्टर धर्मशास्त्री थे। यज्ञके सिवाय किसी दूसरे विषयके तर्क-वितर्कके वह सख्त खिलाफ थे। शास्त्र—वेद—उनके करीब उत्पत्ति विभिन्नके समूहके अतिरिक्त और कुछ नहीं। ये विधियाँ यज्ञोका विधान करती हैं और बतलाती हैं कि उनके करनेसे किस तरहका फल मिलेगा। (मीमांसके) इस धर्ममें न कोई धार्मिक भावुकता है और न उच्च भावनाएँ। उसकी सारी बातें इस सिद्धान्तपर स्थापित हैं—ब्राह्मणोंको उनकी दक्षिणा दे दो, और फल तुम्हारे पास आ मौजूद होगा। लेकिन इस धार्मिक ऋण-विषय—व्यापार—पर जो प्रहार (बुद्धिवादियोंकी ओरसे) हो रहे थे, उनसे अपनी रक्षा करना मीमांसकोंके लिए जरूरी था, और (सारे व्यापारकी भित्ति) वेदकी प्रामाणिकताको ढुङ्ग करनेके लिए ‘शब्द नित्य है’ इस सिद्धान्तकी कल्पना थी। जिन गकार आदि (वर्णों) से हमारी भाषा बनी है, वह उस तरहकी ध्वनियाँ या शब्द नहीं हैं, जैसी कि दूसरी ध्वनियाँ और शब्द। वर्ण नित्य अविकारी द्रव्य हैं किन्तु सिवाय समय-समयपर अभिव्यक्त होनेके उन्हें साधारण जादमी (सदा) नहीं ग्रहण कर सकता। जिस तरह प्रकाश जिस वस्तुपर पड़ता है, उसे पैदा नहीं करता, बल्कि प्रकाशित (=अभिव्यक्त) करता है, इसी तरह हमारा उच्चारण वेदके शब्दोंको पैदा नहीं बल्कि प्रकाशित करता है। नवी दूसरे नास्तिक नास्तिक दर्शन मीमांसकोंके इस उपहासास्पद विचारका लड़न करते थे, तो भी मीमांसक अपनी असाधारण सूक्ष्म तार्किक युक्तियोंसे उनका उत्तर देते थे। इस एक बातकी रक्षामे वह इतने व्यस्त थे, कि उन्हें दूसरे दार्शनिक विषयोंपर ध्यान देनेकी कृपित न थी। वह कट्टर वस्तुवादी, योग तथा अध्यात्मविद्याके विरोधी और निषेधात्मक सिद्धान्तोंके पक्षपाती थे। कोई सृष्टिकर्ता ईश्वर नहीं,

१ Buddhist Logic (by Dr. Th. Stcherbatsky, Leningrad, 1932) Vol. I, pp. 23-24 (आचार्य)

कोई संबंध नहीं, कोई मुक्त पुरुष नहीं, विश्वके भीतर कोई रहस्यवाद नहीं, वह उससे अधिक कुछ नहीं है, जैसा कि हमारी (स्थूल) इन्द्रियोंको दिखाई पड़ता है। इसलिए (यहाँ) कोई स्वयंभू (=स्वतःसिद्ध) विचार नहीं, कोई रचनात्मक साक्षात्कार नहीं, कोई (मानस) प्रतिबिम्ब नहीं, कोई अन्तर्दर्शन नहीं, एक केवल चेतना—चेतना स्मृतिकी कोरी तस्ती—है, जो कि सभी बाहरी अनुभवोंको अंकित करती और सुरक्षित रखती है। बोले जानेवाले शब्दोंको नित्य माननेके लिए उन्होंने जिस प्रकारकी मनोवृत्ति दिखाई, वही उनके (यज्ञके) फलोंके पंमे-पंसेके हिसाबवाले सिद्धान्तमे भी पाई जाती है। यज्ञकी क्रियाएँ बहुत पेचीदा हैं, यज्ञ बहुतसे टुकड़ों (-अंगों) से मिलकर सम्पन्न होता है। प्रत्येक अंग-क्रिया आशिक फल (=भाग-अपूर्व) उत्पन्न करती है, फिर ये आशिक फल जोड़ जाते हैं, जिससे सम्पूर्ण फल (=समाहार-अपूर्व) तैयार होता है—यही सम्पूर्ण याग (=प्रधान) का फल है। 'शब्द नित्य है' इस सिद्धान्त तथा इसमे सबंध रखनेवाले विचारोंको छोड़ देनेपर मीमामसा और बृहदारण्यक-न्याय-वैशेषिक दर्शनोंमे कोई भेद नहीं रहता। मीमामसाके सबसे जबरदस्त विरोधी बौद्ध दार्शनिक थे। दोनोंके प्रायः सारे ही सिद्धान्त एक दूसरेसे उल्टे हैं।"

(क) वेद स्वतः प्रमाण हैं—जैसा कि ऊपरके उद्धरणमे मान्य हुआ, मीमामसाका मुख्य प्रयोजन था पुरोहितोंकी आमदनीको सुरक्षित करना। दक्षिणा उन्हें तभी मिल सकती थी, यदि लोग वैदिक कर्मकांडको मानें, वैदिक कर्मकांड तब यज्ञमानोंको प्रिय हो सकना था, जब कि उन्हें विश्वास हो कि यज्ञका अच्छा फल—स्वर्ग उत्पन्न मिलेगा। इस विश्वासके लिए कोई एकमात्र प्रमाण चाहिए, जिसके लिए मीमामसाको वैदिकों पेश किया। उन्होंने कहा—वेद अनादि हैं, वह किसी देवता या मानुषके नहीं बनाये—अपौरुषेय—हैं। पुरुषके वचन में गलतीका डर रहता है, क्योंकि उसमे राग-द्वेष है, जिसकी प्रेरणामे वह गलत बात भी मुँहसे निकाल सकता है। वेद यदि बना होता तो उसके कर्त्ताओंका नाम सुना जाता,

कर्ताकी यात्र तक न रहनी बही सिद्ध करती है कि वेद अकृत हैं। वेद अनादि हैं, क्योंकि उन्हें हर एक वेदपाठीने अपने गुस्से पड़ा है, और इस प्रकार यह गुह-शिष्यकी परंपरा कभी नहीं टूटती। वेदमंत्रों में भरद्वाज, वशिष्ठ, कुशिक, आदि ऋषियों, दिवोदास, सुदास, आदि राजाओं के नाम आते हैं। जैमिनि मंत्र (-संहिता) और ब्राह्मण दोनों को वेद मानता है। उसने और सैंकड़ों ऐतिहासिक नामोंकी व्याख्याके फंदेमें फँसनेके डरसे दयानंदकी भांति ब्राह्मणको वेदसे खारिज नहीं किया। भरद्वाज-वशिष्ठ और दिवोदास-सुदासने लेकर ब्राह्मण-याज्ञवल्क्य और पीत्रायण-जनक तक सैंकड़ों ऐतिहासिक नामोंको वह अनेतिहासिक वस्तुओं का नाम कहकर व्याकरण के धातु-प्रत्ययोंमें व्याख्या कर देना चाहता है। जैमिनिके लिए प्रावाहण किमी प्रवहणके पुत्र का नाम नहीं, बहनेवाली हवाका नाम है। ऋषियोंको मंत्रकर्ता कहना गलत है। वेदके शब्द-अर्थका सबंध नित्य है जैसे लौकिक भाषामें 'रेलगाडी' शब्द और पहियावाले लम्बे चौड़े घर पदायका सबंध पिता-माता-मुह आदि द्वारा बतलाया और किसी समय बान् मानुष-नवतके रूप में देखा जाता है, वेदमें ऐसा नहीं है। जैमिनिके तो बल्कि यहाँ तक कहा है कि लौकिक भाषामें भी 'गाय' शब्द और गाय अर्थका जो सबंध है, वह भी वैदिक शब्दाय-सबंधकी नकलपर भ्रान्तिके कारण है।

वेद जिसे कर्मको इष्टका साधक बतलाता है, वही धर्म है। वेद जिसे अनिष्ट का साधक बतलाता है, वह अधर्म है। स्मृति (—ऋषियोंके बनाए धर्म सबंधी ग्रंथ) और सदाचार भी धर्ममें प्रमाण हो सकते हैं, यदि वह वेद-अनुसारी हैं। स्मृति और सदाचारमें पाये जानेवाले कितने ही कर्म भी धर्म हो सकते हैं, यदि वेदमें उनका विरोध न मिले। किन्तु उन्हें वेदसे अलगका समझकर धर्म नहीं माना जायगा, बल्कि इसलिए माना जायगा कि वेदका वैसा कोई वाक्य पहिले कभी मौजूद था, जिसमें स्मृति और सदाचारने उसे लिया। अब वेदकी कितनी ही शाखाओं के लुप्त हो जानेसे वह प्राप्य नहीं है। 'प्राप्त नहीं है' का अर्थ इतना ही लेना है, कि उसकी

अभिप्राय नही होती अन्यथा नित्य होने से वेदकी शब्दराशि तो कहीं मौजूद है ही।

(५) विधि—वेदमे भी सबसे ज्यादा प्रयोजनके है विधि-वाक्य, जिनके द्वारा वेद यज्ञ आदि कर्मके करनेका आदेश देता है।—“स्वर्गकी कामनावाला अग्निहोत्र करे” “सोमसे यजन करे” “पशुकी कामनावाला उदिभद् (यज) का यजन करे।” इस तरह सत्तरके करीब विधि-वाक्य हैं जो यज्ञ कर्मोंके करनेका विधान करते हैं। और साथ ही यज्ञमानकी उम्र व शम्भलको गारंटी देने हैं। वेदके मंत्रभागका जैमिनि इसमें ज्यादा कोई प्रयोजन नही मानता कि यज्ञकी क्रियाओं—पशुके पकड़ने धोने, वा करने मांस काटने पकाने-बघारने होम करने आदि—में उनके पड़न (विनियोग) की जरूरत होती है। ब्राह्मणमें भी इन नत्तर-बहत्तर यज्ञ विधायक वाक्योंके अतिरिक्त बाकी सारे—ब्राह्मण—आरण्यक उपनिषदके—पौषे सिफ अर्थवाद हैं।

सगोपाग सारा यज्ञ प्रचान यज्ञ कहा जाता है लेकिन सारा यज्ञ एक क्षणमें पूरा नही हो सकता। जैसे “गाय लाता है” यह सारा वाक्य एक अभिप्रायको व्यक्त करता है किन्तु जब “गा-” वाला जा रहा होता है उसी वक्त अभिप्राय नही मालूम होता। जब एक-एक करके “है” तब हम पहुँचते हैं ता मागे गाय लाता है वाक्यका अभिप्राय मालूम हो जाता है। उसी तरह एक यज्ञ के अंगभूत कर्म पूरे होते-होते जब सगोपाग यज्ञ पूरा हो जाता है तो उसके फलका अपूर्व—फल-उत्पादक संस्कार—पैदा होता है यही अपूर्व श्रुति प्रतिपादित फलको इस जन्म वा परजन्ममें देगा।

(b) अर्थवाद—वेद (ब्राह्मण)के चंद विधि-वाक्योंको छोड़ बाकी सभी अर्थवाद हैं यह बतला चुके। अर्थवाद चार प्रकारके हैं—निंदा प्रशंसा, परकृति पुराकृत्य। निंदा आदि द्वारा अर्थवाद विधिकी दृष्टि

१ “अग्निहोत्रं बहुपात स्वर्गकामः” “सोमेन यजेत”।

करता है। जैमिनिके अनुसार सार्वणि और याज्ञवल्क्यके सारे गभीर दर्शन यज्ञ-प्रतिपादक विधियोंके अर्थवादको छोड़ और कोई महत्त्व नहीं रखते।

(i) स्तुति^१—“उसका मुख शोभता है, जो इसे जानता है”—यहाँ जामनेकी विधिकी स्तुति है।

(ii) निन्दा—इस अर्थवादका उदाहरण है—“मांसुमांस जन्पी (यह) चाँदी है, जो इसे यज्ञमें देता है, अर्घसे पहिलेही उसके घरमें रोते हैं।” यह यज्ञमें दक्षिणा रूपसे चाँदी देनेकी निंदा करके “यज्ञमें चाँदी नहीं देनी चाहिए”—इस विधि-वाक्यकी पुष्टि करता है। (iii) परकृति—दूसरे किन्हीं महान् पुत्रवने किसी कामको किया उसको बतलाना परकृति है, जैसे “अग्निने कामना की” (iv) पुराकल्प—पुराने कल्पकी बात, जैसे “पहिले (जमानेमें) ब्राह्मण डरे।” जैसे स्तुति और निन्दासे विधिकी पुष्टि होती है, जैसे ही बड़ोंकी कृति तथा पुत्रवने युषकी बातें भी उसकी पुष्टि करती हैं। वह समझानेकी कोशिश की गई है कि वेदमें विधि-वाक्योंको कम करनेसे वेद का अधिकांश भाग निरर्थक नहीं है। जैमिनिने एक ओर तो वेदको अनावि अपीत्येय सिद्ध करनेके लिए यह बोधित किया कि उसमें कोई इतिहास नहीं, दूसरी ओर अर्थवादोंमें परकृति और पुराकल्प जोड़कर इतिहासको जान-सा लिया; इसके उत्तरमें भीमांसकोंका कहना है, यह इतिहास नित्य इतिहास है, अर्थात् याज्ञवल्क्य और जनक अनित्य इतिहास की एक बारकी घटना नहीं, बल्कि रात दिनकी भाँति बराबर अनाविकालसे ऐसे याज्ञवल्क्य और जनक होते हैं, जिनका जिक्र वेदके एक अंश शतपथ ब्राह्मणके अंतिम शब्द बृहदारण्यकमें हमेशासे लिखा

१. “शोभते वास्य मुखं”।

२. “अमुचं हि रजतं यो बहिभिः ददाति पुरास्य संवत्सराय यूहे क्वन्ति।”

३. “बहिभिः रजतं न दैवम्”। ४. “अनिर्वा अकामयत”।

५. “पुरा ब्राह्मणा अर्चयुः।”

हुआ है। आज हमें यह दलील उपहासास्पदसी जान पड़ेगी, किन्तु कोई समय था जब कि कितने ही लोग ईमानदारी से जैमिनिके इस तरहके अपीक्षेय वेदके सिद्धान्तको मानते थे।

(ख) अन्य प्रमाण—मीमांसाके प्रमाणोंकी सूची बहुत लंबी है। वह शब्द प्रमाण के अतिरिक्त प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, अर्थापत्ति, संभव, अभाव छे और प्रमाणोंको मानता है, यद्यपि सबसे मजबूत प्रमाण उसका शब्द प्रमाण या वेद है। प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान मीमामको के भी वैसे ही हैं, जैसे कि उन्हें अक्षपाद यौतम जैमिनिके पहिले कह गये थे। अर्थापत्तिका उदाहरण "मोटा देवदत्त दिनको नहीं खाता" अर्थात् रात को खाना है। संभव—जैसे हजार कहनेपर मौ उसमे सम्मिलित समझा जाता है। अभाव या अनुपलब्धि भी एक प्रमाण है, क्योंकि "भूमिपर घडा नहीं है" इनके सच होनेकेलिए यही प्रमाण दे सकते हैं कि वहाँ घडा अनुपलब्ध है।

(ग) तत्त्व—मीमामाके अनुसार वास्तव विश्व सच है और वह जैमा दिसलाई पड़ता है वैसा ही है।^१ आत्मा अनेक है। स्वर्गको भी वह मानता है, किन्तु उसके भोगोंकी विश्वके भोगोंसे इस बातमे समानता है, कि दोनों भौतिक हैं। ईश्वरकेलिए मीमामामे कुछाहसा नहीं।^२ जैमिनिको वेदकी स्वतः प्रमाणता सिद्धकर यज्ञ कर्मकांडका रास्ता साफ करना था। उसने ईश्वर-मिद्धिके बख्सेमें पड़नेसे वेदको नित्य अनादि सिद्ध करना आमान समझा, और इतिहासके संबंध में उस बकल जितना अज्ञान था, उसने यह बात आसान भी थी।

मीमामासत्र वैसे बार्की पाँचो ब्राह्मण दर्शनासे बहुत बड़ा है, किन्तु उसमे दर्शनका अंश बहुत कम है।

मीमांसा वैदिककालमे चले आते पुरोहित श्रेणीका अपनी जीविका (—दाक्षिणा आदि) को सुरक्षित रखनेकेलिए अग्निम प्रयत्न था। उपनिषद्

१. "द्विजन्मना जैमिनिना पूर्वं वेदमवार्थतः। निरीश्वरेण चावेन कृतं शास्त्रं महत्तरम्॥"—यजुपुराण, उत्तरखंड २६३

कालके आसपास (७००-६०० ई० पू०) धर्म और स्वर्गके नामपर होने-वाली युहर्बाषकर या दूसरे ङंगसे की गई पशु-हत्याओं तथा टोटके जैसी क्रियाओंसे बुद्धि बगावत करने लगी थी। उपनिषद्ने धर्मोंका स्थान थोड़ा नीचाकर ब्रह्मज्ञानको ऊँचे स्थानपर रख, ब्राह्मणोंकी नये धर्म (=ब्रह्म-वाद) का पुरोहित ही नहीं बनाया, बल्कि पुराने यज्ञ-यागोंको पितृयाणका साधन मान पुरानी पुरोहितीको भी हाथसे नहीं जाने दिया। अब बुद्धका समय आया। जात-पातों और जायिक विषमताओं से उत्पन्न हुए असन्तोषोंने धार्मिक विद्रोहका रूप धारण किया। अजित केशकम्बली जैसे भौतिकवादी तथा बुद्ध जैसे प्रतीत्य-समुत्पाद प्रचारक बुद्धिवादीने पुराने धार्मिक विश्वासोपर जबर्दस्त प्रहार किये। कूपमदूकता भौगोलिक ही नहीं बौद्धिक क्षेत्रमें भी हटने लगी। फिर यूनानियों, शकों तथा दूसरी आकर बस जानेवाली आगन्तुक जातियोंने इस बौद्धिक युद्धको और उग्र कर दिया। अब याज्ञवल्क्य और आरुणिकी शिक्षाओंसे, गार्गीको शिर गिराने का भय दिला, प्रश्न और सन्देहकी सीमाओंको रोका नहीं जा सकता था। नवागन्तुक जातियाँ अब यहाँ बसकर भारतीय बन गईं, तो फिर अपने-अपने धर्मोंको बौद्धिक भित्तिपर तकसम्मत सिद्ध करनेकी कोशिश की गई। बुद्धके बाद भी मौर्योंके उत्तराधिकारी और प्रतिद्वंद्वी शुंगोंने अवशेष यज्ञ तथा दूसरे यागोंको पुनर्ज्जीवित करना चाहा था। मथुरामें शककालके भी यज्ञ-यूप मिले हैं। इस तरह जैमिनिके समय यज्ञ-संस्था लुप्त नहीं हो गई थी। लेकिन उसका ह्रास हुआ था, और भविष्यका संकट और भी प्रबल था, जिसको रोकनेके लिए कणादने हलका और जैमिनिने भारी प्रयत्न किया। जैमिनिके बाद गुप्तकालमें लोक-प्रसिद्धिके लिए यज्ञ राजाओं और धनियोंको बड़े साधक मालूम हुए, जिससे इनका प्रचार अच्छा रहा। किन्तु इसी कालने बसुबन्धु (४०० ई०), विग्नाग (५२५ ई०) जैसे स्वतन्त्रता तार्किकोंको पैदा किया, जिससे फिर ब्राह्मणोंकी यज्ञ-जीविकापर एक भारी संकट आन उपस्थित हुआ, और तब कुमारिलने जैमिनिके पक्षमें तलवार उठाई।

कुमारिलने मीमांसा दर्शनमें कोई सास-तस्व विकास नहीं किया, बल्कि जैमिनिके सिद्धान्तोंको युक्ति और न्यायसे और पुष्ट करना चाहा। कुमारिलके तर्ककी बानगी हम उसके प्रतिद्वंद्वी धर्मकीर्तिके प्रकरणमें देखेंगे।

यद्यपि इस प्रकार मीमांसकोंने वैदिक कर्मकांडको जीवित रखनेका बहुत प्रयत्न किया, किन्तु उसके ह्रासको नहीं रोका जा सका। उसमें एक कारण था—ब्राह्मणोंने अनुयायियोंमें भी मन्दिरों और मूर्तियोंकी अधिक सर्वप्रियता। वैदिक पुरोहित देवल या पुजारी बनकर दक्षिणा कम करनेके लिए तैयार न था दूसरी ओर यजमान भी थोड़े दिनोंमें खिला-पिला मामली पत्थर या गूलरके घूपको लडाकर अपनी कीर्तिको उतना चिरस्थायिनी नहीं होते देखता था जितना कि उतने सर्बसे लडा किया देवबनारस या बैजनाथ (कागडा) का मंदिर उसे कर सकता था।

ईश्वरवादी दर्शन

नये युगके अनीश्वरवादी दर्शनोंके बारे में हम बतला चुके, अब हम इस युगके ईश्वरवादी दर्शनोंको लेते हैं। इन्हें हम बुद्धिवाद, रहस्यवाद और शब्दवाद —तीन श्रेणियोंमें बाँट सकते हैं। अक्षपाद गौतमका न्याय-शास्त्र बुद्धिवादी है, पञ्चलिका योग रहस्यवादी दर्शन है, बल्कि दर्शनकी अपेक्षा उसे योग-भुक्तिकी गुटका समझना चाहिए। बादरायणक वेदान्त शब्दवादी है।

५१—बुद्धिवादी न्यायकार अक्षपाद (२५० ई०)

१ — अक्षपादकी जीवनी

अक्षपादके जीवनके बारेमें भी हम अन्धेरेमें हैं। डाक्टर सतीशचंद्र विद्याभूषण^१ने मेघातिथि गौतमको आन्धीक्षिकी (=न्याय) का आचार्य बतलाते हुए उसका काल ५५० ई० पू० साबित करना चाहा है, और दर्शनके गौतम-स्थानको^२ उनका जन्मस्थान बतला, उन्होंने वहाँकी कोशपात्रा भी कर डाली। ऐसा गौतम-स्थान सारन (छपरा जिला) में मरयूके दाहिने तटपर मोदना जी है, जहाँ कार्तिकके महीने में भारी मेला लगता है।^३

१. Indian Logic, P. 17 २. इन्होंने २८ जील पूर्वोत्तर।

३. गौतम-स्थानमें खैर में मेला लगता है।

ऋग्वेदके ऋषि मेधातिथि गौतम, और उपनिषद्के ऋषि नचिकेता गौतमको मिला-जुलाकर उन्होंने आन्वीक्षिकीके मूल आचार्य मेधातिथि गौतमको तैयार किया है। तर्कविद्याको आन्वीक्षिकी अक्षपादसे पहिले, कोटिस्थ (३२० ई० पू०) के समय भी मुमकिन है, कहा जाता हो। "तन्की बीमांसी" (=तार्किक और मीमांसक) शब्द पाली बह्मजाल-सुत्तमें भी आता है, किन्तु इससे हम जैमिनिके "मीमांसा"का अस्तित्व उस समय स्वीकार नहीं कर सकते। जिस न्यायसूत्रको हम अक्षपादके न्यायसूत्रोंके रूपमें पाते हैं, उससे पहिले भी ऐसा कोई व्यवस्थित शास्त्र था, इसका कोई पता नहीं।

न्यायसूत्रोंके कर्त्ता अक्षपाद (आश्रका काम देते हैं जिनके पैर) हैं। न्यायवार्तिक (उद्योतकर ५५० ई०) और न्यायभाष्यकार (वात्स्यायन ३०० ई०) में न्यायसूत्रकारको इसी नामसे पुकारा गया है।^१ किन्तु धातृषं (नैषधकार ११९० ई०) के समय न्याय-सूत्रकारका नाम गौतम (? गौतम) भी प्रसिद्ध था।^२ दोनोंकी सगति गौतम गोत्री अक्षपादसे हो जानी है।

अक्षपादके समयके बारेमें हम इनका ही कह सकते हैं, कि वह नागार्जुनसे पीछे हुए थे। सापेक्षतावादी नागार्जुनने अपनी "विप्रह्व्या-

१. सुतपिटक, दीधनिकाय १।१

२. "यदक्षपादः प्रवरः सुनीनां क्षमाय शास्त्रं जगतां जगद॥"

—न्यायवार्तिक (आरम्भ),

"योऽक्षपादमुचिं न्यायः प्रत्यभाद् जगतां वरम्।

तस्य वात्स्यायन इति भाष्यजातमवर्त्तयत्॥"

३. "मुक्तये यः क्षितात्वाय शास्त्रमुच्ये सचेतसाम्।

गौतमं तमवेत्येव यथा क्षित्य तथैव सः॥"

—नैषध १७।७५

वर्तनी" में परमार्थ रूपमें प्रमाणकी सत्ता न माननेकेलिए जो युक्तियाँ दी हैं, अज्ञपादने न्यायसूत्रोंमें उनका खंडन कर परमार्थ प्रमाण के साबित करनेकी चेष्टा की है; जिसका अर्थ इसके सिवाय और कुछ नहीं हो सकता, कि न्यायसूत्र नागार्जुनके बाद बना।

२ - न्यायसूत्र का विषय-संक्षेप

न्यायसूत्रोंके वर्णनकी शैली ऐसी है, कि पहिले ग्रंथकार प्रतिपाद्य विषयोंके नामोंकी गिनती और लक्षण बतलाता है, फिर पीछे युक्ति (=न्याय) में परीक्षा करके बतलाता है, कि उसका मत ठीक है, और विरोधीका मत गलत है। न्यायसूत्रमें पाँच अध्याय और प्रत्येक अध्यायमें दो-दो आह्निक हैं। इनमें सूत्रोंकी संख्या निम्न प्रकार है—

अध्याय आह्निक		सूत्र-संख्या	
१	१	४१ }	६१
	२	२० }	
२	१	६९ }	१३९
	२	७० }	
३	१	७२ }	१४५
	२	७३ }	
४	१	६९ }	१२०
	२	५१ }	
५	१	४३ }	६८
	२	२५ }	
			५३३

अध्यायोंमें कही गई बातें निम्न प्रकार हैं—

१ प्रतिपाद्यका सामान्य कथन अध्याय १

(१) प्रतिपाद्य विषयोंका सामान्य तीरसे वर्णन	अध्याय १
(२) प्रतिपादनके लिए युक्त और अयुक्त बीनी	,
२ परीक्षाएँ	२-५
(१) प्रमाणोंकी परीक्षा	२
(२) प्रमेयों (—प्रमाणके विषयों)की परीक्षा	३-४
(क) स्वसम्मत वस्तुओंकी परीक्षा	३
(ख) धार्मिक धारणाओंकी परीक्षा	४
(३) अयुक्त वाद-शैलियोंकी परीक्षा	५

१ इस सरोपको और विस्तारसे जाननेके लिए निम्न वस्तुओंका अवलोकन करें—

अध्याय आह्विक	विषय	सूचक
१	न्यायसूत्रके प्रतिपाद्योंकी नाम-गणना	१
१	अपवर्ग (=भक्ति) प्राप्तिका कम	२
(१)	(चारों) प्रमाणोंकी नाम-गणना	३
	प्रमाणोंके लक्षण	४-८
(२)	प्रमेयों (प्रमाणके विषयों) की नाम-गणना	९
	प्रमेयोंके लक्षण	१०-२२
(३)	सशयका लक्षण	२३
(४)	प्रयोजनका लक्षण	२४
(५)	दृष्टान्तका लक्षण	२५
(६)	सिद्धान्तका लक्षण	२६
	सिद्धान्तोंके जेह और उनके लक्षण	२७-३१
१ २ (७)	साधक वाक्योंके अवयवोंकी नाम-गणना	३२
	उनके लक्षण	३३-३९
(८)	तर्कका लक्षण	४०
(९)	निर्णयका लक्षण	४१

स्यामृषके प्रनिपाद्य त्रिष्य या पदार्थे सौमह है जो कि पहिले अध्याय-
के दोनो भागिकामे मिले है। इनके चार प्रमाण और चारहु प्रमेयोंपर

अध्याय आह्निक	विषय	सूत्रांक
१	२ (१०) बाध (=छीक बहस) का लक्षण	१
	(११) उत्पत्त्या लक्षण	२
	(१२) विनवाया लक्षण	३
	(१३) मलत हेतुओ (=हेतुत्वान्तों) की नाम-गणना	४
	प्रवाभासोंके लक्षण	५-९
	(१४) छलका लक्षण	१०
	छलके भेद	११
	उनके लक्षण	१२-१७
	(१५) जाति (=एक तरहका मलत हेतु)का लक्षण	१८
	(१६) निग्रह-स्थान (= पराजयके स्थान)का लक्षण	१९
	जाति-निग्रहस्थानकी बहुता	२०
२	१ मशयकी परीक्षा	१-७
	(१) प्रमाण-परीक्षा (सामान्यतः)	८-१९
	(क) प्रत्यक्ष-प्रमाणके लक्षणकी परीक्षा	२५-२९
	प्रत्यक्ष अनुमान नहीं है	३०-३२
	[पूर्ण (= अवश्यी) अपने अर्थोंसे अलग है]	३३-३६
	(ख) अनुमानप्रमाण-परीक्षा	३७-३८
	(काल पदार्थ है)	३९-४३
	(ग) उपमान-प्रमाणकी परीक्षा	४४-४८
	(घ) शब्द-प्रमाणकी परीक्षा	४९-६९
२	२ प्रमाण चार ही हैं	१-१२
	(बोले जानेवाले वर्ण विलय नहीं हैं)	१३-५९
	यह क्या हैं	६०

ही बहुत जोर दिया गया है, यह इसीसे मालूम होता है, कि पाँच अध्यायोंमें तीन अध्याय (२-४) तथा ५३३ सूत्रोंमें ४०४ सूत्र इन्हीं बारेमें लिखे गये हैं।

अध्याय आह्निक	विषय	सूत्रांक
	पदार्थ (= गाय आदि पदार्थोंके विषय) क्या हैं ?	६१-७०
३	१ (१) आत्मा है	१-२७
	(आत्माके दो होनेपर भी एक-इन्द्रिय एक है)	(८-१५)
	(२) शरीर क्या है ?	२८-२९
	(३) इन्द्रियाँ भौतिक हैं	३०-५०
	(आँख आगसे बनी है)	(३०-३६)
	इन्द्रियाँ निम्न-निम्न हैं	५१-६०
	(४) अर्थाँ (= इन्द्रियोंके विषयों) की परीक्षा	६१-७१
३	२ (५) बुद्धि (= ज्ञान) अनित्य है	१-५६
	(बौद्धोंके ज्ञानिकवादकी परीक्षा)	(१०-१७)
	(६) मन है	५७-६०
	[= अवृष्ट (बेहान्तर और काष्ठान्तरमें भोग पानेका कारण) है]	६१-७३
	(७) प्रवृत्ति (= कायिक, वाचिक, मानसिक, कर्म, या कर्म-अवर्ण) की परीक्षा	१
	(८) बोध क्या है ?	२-९
	(बोधके तीन भेद—राग, द्वेष, मोह)	(३)
	(९) प्रेत्यभाव (= पुनर्जन्म) है	१०-१३
	(विना हेतु कुछ नहीं उत्पन्न होता)	१४-१८
	(ईश्वर है)	१९-२१
	म-हेतुवादका खंडन	२२-२४

३-अध्याय के दार्शनिक विचार

न्यायसूत्रके प्रतिपाद्य विषयोंपर संक्षेपसे भी लिखना यहाँ संभव नहीं है तो भी दार्शनिक विचारोंको बतलानेके लिए हम यहाँ उसकी कुछ बातों-पर प्रकाश डालना चाहते हैं।

अध्याय आश्लिष्य	विषय	सूत्रांक
	(सभी अनित्य हैं ?)	२५-२८
	(सभी वस्तुएं नित्य हैं ?)	२९-३३
	(सभी वस्तुएं अपने भीतर भी अलग-अलग हैं ?)	३४-३६
	(सभी शून्य हैं ?)	३७-४०
	(प्रतिष्ठा, हेतु आदि एक नहीं हैं)	४१-४३
	(१०) (कर्म-) फल होता है	४४-५४
	(११) दुःख-यरोधा	५५-५८
	(१२) अपवर्ग (मुक्ति) है	५९-६९
४	२ पूर्ण [अचयनी] अंशसे अलग है	१-१५
	परमाणु	१६-२५
	विज्ञानवादिषोंका बाहरी अद्यत्से इन्कार	
	गलत है	२६-३७
	तत्त्वज्ञान प्राप्त करनेका उपाय	३८-५१
	अल्प, चित्तंदा अंसी गलत बहसोंकी भी	
	अकरत है	५०-५१
५	१ जातिके भेद	१
	उनके लक्षण आदि	२-४३
	२ निबन्ध-स्वानके भेद	१
	उनके लक्षण आदि	२-२५

क—प्रमाण

(१) प्रमाण—सच्चे ज्ञान तक पहुँचनेके तरीकेको प्रमाण कहा जाता है। अक्षपाद प्रमाणको सापेक्ष नहीं परमार्थ अर्थमें लेते हैं; जिसपर (नागार्जुन जैसे) विरोधियोंका पहिले ही से आक्षेप था—^१

पूर्वपक्ष—प्रत्यक्ष आदि (परमार्थ रूपेण) प्रमाण नहीं हो सकते, क्योंकि तीनो कालों (=भूत, वर्तमान, भविष्यत्) में वह (किसी) बात (=प्रमेय—जोय बात) को नहीं सिद्ध कर सकते।—(क) यदि प्रमाण (प्रमेयसे) पहिलेहीसे सिद्ध है, (तो ज्ञान-रूप प्रमाणके पहिले ही सिद्ध होनेसे) इन्द्रिय और विषय (=अर्थ)के संयोगसे प्रत्यक्ष (ज्ञान) उत्पन्न होता है, यह बात गलत हो जाती है। (ख) यदि प्रमाण (प्रमेयके सिद्ध हो जानेके) बाद सिद्ध होता है, तो प्रमाणसे प्रमेय (ज्ञातव्य सच्चा ज्ञान) सिद्ध होता है यह बात गलत है। (ग) एक ही साथ (प्रमाण और प्रमेय दोनों)की सिद्धि माननेपर (एक ही साथ दो ज्ञान (=बुद्धि) होता है यह मानना पड़ेगा फिर) ज्ञान (=बुद्धि) क्रमशः उत्पन्न होती है (अर्थात् एक समय मनसे सिर्फ एक ज्ञान पैदा होता है) यह (तुम्हारा सिद्धान्त) नहीं रहेगा।

इन चार सूत्रोंमें किये गए आक्षेपोंका उत्तर पाँच सूत्रोंमें^२ देते हुए कहते हैं—

उत्तरपक्ष—(क) तीनों कालोंमें (=प्रमाण) सिद्ध नहीं है, ऐसा माननेपर (तुम्हारा) निषेध भी ठीक नहीं होगा। (ख) सारे प्रमाणोंका निषेध करनेपर निषेध नहीं किया जा सकता, (क्योंकि बाहिर निषेध भी प्रमाणकी सहायतासे ही किया जाता है)। (ग) उस (=अपने मतसब वाले प्रमाण) को प्रमाण माननेपर सारे प्रमाणोंका निषेध नहीं हुआ। (घ) तीनों कालों (=पहिले, पीछे और बीच कास) में निषेध (आपने

किया है, वह) नहीं किया जा सकता, बाहिर पीछे जिस शब्द (की सिद्धि सुनकर हमें होती है उस)से (पहिलेसे स्थित) बाजा सिद्ध होता है। (इसी तरह एक साथ होनेवाले घुएं और आगमें घुएके देखनेसे आगकी सिद्धि होनी है)। (६) प्रमेय (=ज्ञेय) होनेसे कोई किसी वस्तुके प्रमाण होनेमें बाधक नहीं होती, जैसे तोला (का बटखरा मापना या रस्तीसे तोलते वस्तु प्रमेय हो सकता है, किन्तु साथ ही वह स्वयं मान=प्रमाण है, समे यन्देह नहीं)।

इसपर फिर आक्षेप होता है—

पूर्वपक्ष^१—(क) प्रमाणसे (इससे) प्रमाणोंकी सिद्धि माननेपर (फिर उम पहिले प्रमाण की सिद्धिके लिए) किसी और प्रमाणकी सिद्धि करना पड़ेगी। (ख) इस (बात) से इन्कार करनेपर जैसे (बिना प्रमाण के किसी बातको) प्रमाण मान लिया उस तरह प्रमेयको भी (स्वतः) सिद्ध मान लेना चाहिये।

उत्तर-पक्ष^२—(अपका आक्षेप ठीक) नहीं है, दोषकके प्रकाशकी भाँति (प्रमाण) स्वतः अपनी सत्ताको सिद्ध करते हुए दूसरी वस्तुआकी सत्ताको भी सिद्ध करता है।

इस तरह अक्षपादने प्रमाणको परमार्थरूपेण प्रमाण सिद्ध करना चाहा है, यद्यपि आज के सापेक्षतावादी युगमें परमाथ नामधारी किसी सत्ताको साबित करना टूटी खीर है, माय हो मापेक्ष प्रमाण एसा सिक्का है, जिसे प्रकृति स्वीकार करती है इसलिये व्यवहार (अर्थक्रिया) में बाधा नहीं होती^३।

(२) प्रमाणकी सख्या—अक्षपादने प्रमाण चार मान है^४—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द। दूसरे प्रमाणशास्त्री चारसे अधिक प्रमाणोंकी भी मानते हैं—जैसे इतिहास, अर्थापत्ति (अर्थसे ही जिसको सिद्ध समझा जाये, जैसे मोटा देवदत्त दिनको बिलकुल नहीं खाना,

जिसका जर्ब होता है, वह रातको खाता है), सम्भव, जनाव (चढ़ेका किसी जगह न होना वहाँ उसके जनावसे ही सिद्ध है)। अक्षपाद इन्हें अपने चारों प्रमाणों के अन्तर्गत मानते हैं, और प्रमाणोंकी संख्या चारसे अधिक करने की शक्ति नहीं समझते। जैसे^१—

इतिहास

सम्ब प्रमाणमें

अर्थापत्ति

संभव

अभाव

}

अनुमानमें

किन्तु साथ ही इतिहास आदिकी प्रामाणिकतामें सन्देह करनेकी वह आज्ञा नहीं देते।^२

(क) प्रत्यक्ष-अभाव—इन्द्रिय और “जर्ब (=विषय) के संयोगसे उत्पन्न ज्ञान प्रत्यक्ष है, (किन्तु इन बातोंके साथ, यदि वह ज्ञान) कल्पना विषय न हुआ हो, गलत (=व्यभिचारी) न हो और निश्चयात्मक हो (=दूर आदिसे देखी जानेवाली अनिश्चित चीज जैसी न हो)।”

अक्षपाद इन्द्रियोंसे परे मन और उससे परे आत्माको भी मानते हैं, प्रत्यक्षका लक्षण करते हुए उन्होंने “आत्मासे युक्त मन, मनसे युक्त इन्द्रिय” नहीं जोड़ा इसलिए उनका लक्षण अपूर्ण (=असम्पूर्ण) है।^३ इसका समाधान करते हुए सूत्रकारने कहा है कि (अनुमान आदि दूसरे प्रमाणोंसे) ज्ञात बात जो ज्यादा^४ (प्रत्यक्षमें) है, उसको यहाँ लक्षण में दिया गया है। (ऐसा न करनेपर) विद्या, देव, काम, आकाश आदिको भी (प्रत्यक्षके लक्षणमें) देना होगा।^५

गायका हम जब प्रत्यक्ष करते हैं, तो “उसके (सिर्फ) एक अंगको ग्रहण करते हैं”, एक अंगके ग्रहणसे सारे गी-सरीरका प्रत्यक्ष (ज्ञान) अनुमान होता है, इस प्रकार ‘प्रत्यक्ष अनुमान’^६ के अन्तर्गत है। अक्षपादका

१. वहीं २।२।२ २. वहीं २।२।३-१२ ३. वहीं १।१।४
४. वहीं २।१।२० ५. वहीं ३।१।२९ ६. वहीं २।१।२३ ७. वहीं २।१।३०

उत्तर है।^१—(क) एक अंशका भी प्रत्यक्ष ज्ञान लेनेपर प्रत्यक्ष से इन्कार नहीं किया जा सकता; (ख) और एक अंशका प्रत्यक्ष ग्रहण करना भी ठीक नहीं है, क्योंकि आद्यमी गाय के मिर्क एक अंश (=अवयव) का ही प्रत्यक्ष नहीं करता, बल्कि अवयवोंके भीतर किन्तु उनसे भिन्न एक अलग अवयवी भी है, जिसका कि वह अपनी आँखसे सीधा प्रत्यक्ष करता है।

यहाँ दूसरा उत्तर एक बिबादास्पद वस्तु “अवयवी”—जिसे भारतीय दार्शनिकने यवन दार्शनिकोंसे लिया है,—को मानकर दिया गया, और सापेक्षको छोड़कर परमार्थरूपेण ज्ञान, सत्य आदिकी सिद्धिके लिए पुराने दार्शनिक—चाहे पूर्वी हों या पश्चिमी—इस तरहकी सदिग्ध दलीलोंपर बहुत भरोसा किया करते थे। अवयवीके बारे में अज्ञपादका मत क्या है इसे हम आगे बतलायेंगे।

(ख) अनुमान-प्रमाण —अनुमान वह है जो कि प्रत्यक्ष-पूर्वक होता है—अर्थात् जहाँ कुछका प्रत्यक्ष होनेपर बाकीके होनेका ज्ञान होता है, जैसे धूँको हम प्रत्यक्ष देखते हैं, फिर उसके कारण आग—जो कि प्रत्यक्ष नहीं है—का अनुमान-ज्ञान होता है। अनुमान तीन प्रकारका है।—(a)—पूर्ववत् (पूर्ववाली वस्तुके प्रत्यक्षसे पीछे होनेवाली सबद्ध वस्तुका ज्ञान—कारणसे कार्यका अनुमान, चींटियोंके उठनेसे वर्षा आनेका अनुमान), (b) शेषवत् (पीछेवाली वस्तु के प्रत्यक्ष से पूर्व बीती बातका अनुमान—कार्यसे कारणका अनुमान, बिना वर्षा ही हमारे यहाँ की बड़ी गंगासे ऊपरकी ओर वृष्टिके होनेका अनुमान), और (c) सामान्यतो-वृष्टि (जो दो वस्तुएँ सामान्यतः एक साथ देखी जाती हैं, उनमेंसे एकके देखनेसे दूसरे का अनुमान, जैसे आगको देख आँच या आँचको देख आगका अनुमान अथवा मोर और बादलोंसे एकसे दूसरे का अनुमान)।^२

अनुमानके उक्त लक्षण और भेदके सबंध में आक्षेप हो सकता है—पूर्ववत् अनुमान कोई प्रमाण नहीं क्योंकि चींटियाँ कितनी ही बार वर्षा छो

किसी दूसरे वास्तविक कारण भी अंदा मुँहमें दाबे हथारों के झुंडमें बर छोड़ बैठती है। शेषवत्^१ भी गलत है, क्योंकि ऊपर की ओर वर्षा हुए बिना जाने प्रवाह रुक जानेपर—किसी पहाड़के गिरने या दूसरे कारणसे—भी नदीमें बाढ़ आई सी भालून हो सकती है। सामान्यतोदृष्ट भी गलत है, क्योंकि मोरका शब्द बाढ़ वक्त मनुष्यके स्वरसे मिल (समानही) जाता है, फिर ऐसा सादृश्य वास्तविक नहीं भ्रमात्मक अनुमान पैदा कर सकता है। इसके उत्तरमें कहा है—अब हम पूर्ववत्, शेषवत्, सामान्यतोदृष्ट कहते हैं, तो सारी विशेषताओंके साथ वैसा मानते हैं। सिर्फ नदी की बरी बार ऊपर हुई वृष्टिका अनुमान नहीं करा सकती, किन्तु यदि उसमें मिट्टी मिली हो, काठ और तिनके बहकर चले आ रहे हो, तो वृष्टिका अनुमान सच्चा होता है।

(ग) उपमान-प्रमाण—प्रसिद्ध वस्तुकी समानता (=सम्यग्मता)से किसी साध्य पदार्थकी सिद्ध करनेको उपमान-प्रमाण कहते हैं।^१ जैसे गाय एक लोक-प्रसिद्ध वस्तु है। किसी शहरी आदमीको कहा गया कि जैसी गाय होती है, उसीके समान जंगलमें एक जानवर होता है, जिसे नीलगाय (=बोडरोज) कहते हैं। शहरी आदमी इस ज्ञानके साथ जंगल में जा नीलगाय को ठीकसे पहचाननेमें समर्थ होता है—यह ज्ञान उसे उपमान-प्रमाणसे हुआ।

पूर्वपक्ष^१—किन्तु समानता एक मापेज बात है, उसमें अत्यन्त ममानता अभिप्रेत है, या प्रायिक समानता ? अत्यन्त समानता लेनेपर “जैसी गाय तैसी” गाय ही हो सकती है, फिर नया ज्ञान क्या हुआ। प्रायिक समानता लेनेपर जैसी सरसो गोल तैसी नारंगी गोल, इस तरह मरुतो देशों को नारंगी देशनेपर उमका ज्ञान नहीं हो सकता।

उत्तर^२—हम न अत्यन्त समानताकी बात कहते हैं और न प्रायिक समानताकी, बल्कि हमारा मतलब प्रसिद्ध समानतामें—“जैसी गाय तैसी नीलगाय।”

१. वहीं २।१।३८ २. वहीं १।१।६ ३. वहीं २।१।४४ ४. वहीं २।१।४५

पूर्वपक्ष^१—फिर प्रत्यक्ष देखी गई गायसे अप्रत्यक्ष नीलगायकी सिद्धि जिस उपमानमे होती है, उसे अनुमान ही क्यों न कहा जाये ?

उत्तर^२—यदि नीलगाय अप्रत्यक्ष हो, तो वहाँ उपमान प्रयोग करनेको कौन कहना है ?—अनुमानमे प्रत्यक्ष धूँसे अप्रत्यक्ष भागका अनुमान होना है, उपमानमे अप्रत्यक्ष गायकी समानता से प्रत्यक्ष नीलगायका ज्ञान होना है यत्र दोनोंमे भेद है ।

पूर्वपक्ष—किसी यथार्थवक्ताकी बातपर विश्वास करके जो नीलगाय-का ज्ञान हुआ, उसे शब्द-प्रमाण-मूलक क्यों न मान लिया जाये ?

उत्तर^३—“जैसी गाय तैसी नीलगाय” यहाँ “तैसी” यह ज्ञान बात है जो उपमानमे ही मिलती है, जिसे कि शब्द-प्रमाणमे हम नहीं पाते ।

(घ) शब्द-प्रमाण—आप—यथार्थवक्ता (=सत्यवादी) के—उपदेशका शब्दप्रमाण^४ कहते हैं । शब्दप्रमाण दो प्रकारका होता है, एक वह जिसका विषय दृष्ट—प्रत्यक्षसे मिद्ध—पदार्थ हैं, दूसरा वह जिसका विषय अ-दृष्ट—प्रत्यक्षसे अ-सिद्ध अथवा प्रत्यक्ष-भिन्न (=अप्रत्यक्ष) से मिद्ध—पदार्थ हैं ।

पूर्वपक्ष^५—(क) शब्द (प्रमाण) भी अनुमान है, क्योंकि गाय-शब्दका बाध्य जो माकार गाय-पदार्थ है, वह नहीं प्राप्त होता, उसका अनुमान ही किया जाता है । (ख) किसी दूसरे प्रमाणमे भी गाय-पदार्थको उपलब्ध मानने-पर दा-दी प्रमाणोंकी एक ही बातके लिए क्या उद्भूत ? (ग) शब्द और अर्थके संबन्धके ज्ञान होनेसे उसी संबंध द्वारा गाय-पदार्थका ज्ञान होना एक प्रकारका अनुमान है, इस तरह भी शब्द को अलग प्रमाण नहीं मानना चाहिए ।

उत्तर^६—मिर्फ शब्दप्रमाणसे स्वर्ग आदिका ज्ञान नहीं होता, वस्तिक आप्त (=मन्यवादी) पुरुषके उपदेशकी नामध्व्यमे (इम) बाध्य—अर्थ—

- १ न्याय० २।१।४६ २ वही २।१।४७ ३ वही २।१।४८
४. वही १।१।७ ५. वही १।१।८ ६. वही २।१।४९-५१
७ वही २।१।५२-५४

में विश्वास होता है। शब्द और अर्थके बीचका संबंध किसी दूसरे प्रमाणसे नहीं ज्ञात होता; अतः शब्द और उसके वाच्य अर्थका कोई स्वाभाविक संबंध नहीं है, यदि संबंध होता तो लड़खू कहनेसे मुँहका लड़खूते भर जाना, आग कहनेसे मुँहका जलना, बसुला कहनेसे मुँहका चीरा जाना देखा जाता।

पूर्वपक्ष^१—शब्द और अर्थके बीच संबंध की व्यवस्था है, तथा तो वाच्य शब्द कहनेसे एक खास साकार वाच्य-अर्थका ज्ञान होता है; इसलिए शब्द और अर्थके स्वाभाविक संबंधसे इन्कार नहीं किया जा सकता।

उत्तर^२—स्वाभाविक संबंध नहीं है किन्तु साध्यात्मिक (=मान लिया गया) संबंध जरूर है, जिसके कारण वाच्य-अर्थका ज्ञान होता है। यदि शब्द-अर्थका संबंध स्वाभाविक होता, तो दुनिया की सभी जातिवर्गों और देशोंमें उस शब्दका वही अर्थ पाया जाता, जैसे आग पदार्थ और गर्मीके स्वाभाविक संबंध होनेसे वे सर्वत्र एकसे पाये जाते हैं।

शब्द-प्रमाणको सिद्ध करनेसे अक्षपादका मुख्य अंतकथ है, वेद-वृत्ति-वाक्यों—को प्रत्यक्ष अनुमानके दर्जेका एक स्वतंत्र प्रमाण मनवाना। इसीलिए उन्होंने जहाँ प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमानकी परीक्षाओंमें कमसः १३, २ और ४ सूच लिखे हैं, वहाँ शब्द-अनुमानकी परीक्षाओंमें सबसे अधिक ज्ञानी २१ सूच^३ लिखे हैं; जिनमें अन्तिम १२ सूचोंका हंम तो करीब करीब वही है, जिसका अनुकरण पीछे जैमिनिने अपने बीमांश-सूचोंमें बड़े पैमानेपर किया है।

वेदकी कितनी ही बातें (कथ-कर्म) झूठ निकलती हैं, कितनी ही परस्परविरोधी हैं, वहाँ कितनी ही पुनरुक्तियाँ बरी पड़ी हैं। अक्षपादने इसका सामाधान करना चाहा है।—झूठ नहीं निकलती, ठीक फल न मिलना कर्म, कर्ता और सामग्री के दोषके कारण होता है। परस्परविरोधी बात नहीं हैं, दो तरहकी बात दो तरहके आवश्यकोंके लिए हो सकती है। पुनरुक्ति अनुवाद के लिए भी हो सकती है।^४

फिर अज्ञानवादियों के उनके मान्योंको विधि, अर्थवाद और अनुवाद जीव मान्यता में विकसित किया है। विधिकी काम है कर्तव्यका विधान करना। विधि में अज्ञान माननेके लिये अन्धकी अन्धकार (—अन्धवि) बुरेकी निन्दा, और दूसरे व्यक्तिबोधकी छविबोध तथा पुरानी आध्यात्मिक अज्ञानवाद के वे बहुत मिलता है, इसको अर्थवाद कहते हैं। अज्ञानवाद विधिमान्यता में अज्ञानको सत्य या अर्थवाद फिरसे पुष्टता है, जो कि “आधी-आधी मान्यता” की भाँति विधि (—आज्ञा) को और औरवार करता है, इसलिए वह अर्थवाद कीव नहीं है। अन्तमें वेद के आध्यात्मिक तत्त्वों अर्थवाद में वृद्धि है—वेद अज्ञान है, क्योंकि उसके अन्त में अन्ध विधि (—अज्ञानवाद) होनेसे अज्ञानवाद है, उसी तरह जैसे कि सौंप-विधिबोध में और अनुमानकी आध्यात्मिकता होने माननी पड़ती है।—आज्ञा में अर्थ और अनुमानकी कर्ता की वृद्धि है, वही तो वेद के भी हैं।

यहाँ मैंने अज्ञानवादकी वर्णनशीली को विधिकी विधि अज्ञान अनुमान किया है, किन्तु साथ ही समझनेकी आध्यात्मिकी विधि अनुमानकी भी है। उनके अर्थको विस्तार करनेकी कोशिश की है।

ख - कुछ प्रमेय

आत्मा आदि ग्यारह प्रमेय मानने माने हैं, इनमें मन, आत्मा और ईश्वरके बारेमें हम यहाँ ग्यारहके मतको देंगे, और कुछका शिष्ट ग्यारहके धार्मिक विचारों को बतलाते समय करेंगे।

(१) मन—यद्यपि ग्यारहवें के आध्यात्मिक आस्थात्मन स्मृति, अनुमान, आगम, सत्य, प्रतिभा, स्वप्न, अज्ञ (—अर्थ-विचार) की शक्ति जिसमें है उसे मन बतलाया है; किन्तु अज्ञानवाद स्वयं इस विवरण में न वा “एक समय (अनेक) ज्ञानोंका उत्पन्न न होना मन (के अनुमान) का सिद्ध”^१ बतलाते हैं।—वर्तमान एक ही समय हमारी भाषिका किसी रूपसे सत्य है, तथा

उसी समय कानका शब्दसे भी; किन्तु हम एक समयमें एकका ही ज्ञान प्राप्त कर सकते हैं, जिससे ज्ञान पड़ता है, पाँच इन्द्रियोंके अतिरिक्त एक और भीतरी इन्द्रिय है, जिसका ज्ञानके प्राप्त करनेमें हाथ है और वही मन है। एक बार अनेक ज्ञान न होने से यह भी पता लगता है, कि मन एक और अणु है।^१ जहाँ एक समय अनेक क्रिया देखी जाती है, वह तीव्र गतिके कारण है, जैसे कि घूमती बनेठीके दोनों छोर आमका वृत्ति बनाते दीप्त पड़ते हैं।

(२) आत्मा—बौद्ध-दर्शनके बढ़ते प्रभावको कम करना न्यायसूत्रोंके निर्माणमें खास तीरसे अभिप्रेत था। शब्द-प्रमाणक सिद्धिमें इतना प्रयत्न इसीलिए है, नित्य आत्मा और ईश्वर को सिद्ध करनेपर जोर भी इसीलिए है। बौद्धोंके कितने ही सिद्धान्तों का न्यायमें खडन हम आगे देखेंगे। मनकी तरह आत्माको भी प्रत्यक्षसे नहीं सिद्ध किया जा सकता। अनुमानसे उसे सिद्ध करनेके लिए कोई लिंग (=चिह्न) चाहिये जो कि खुद प्रत्यक्ष-सिद्ध हो, साथ ही आत्मासे सबध रखता हो। अक्षपादके अनुसार^१ (१) आत्माके लिंग हैं—“इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, मुक्त, दुःख और ज्ञान।” शरीर, इन्द्रिय और मनसे भी अलग आत्माकी सत्ताको सिद्ध^२ करते हुए अक्षपाद कहते हैं—(२) आँखसे देखी वस्तुको स्पर्श-इन्द्रियमें छूकर जो हम एकताका ज्ञान—जिसे मैंने देखा, उसीको छू रहा हूँ—प्राप्त करते हैं, यह भी आत्माकी सत्ताको साबित करता है। (३) एक-एक इन्द्रियको एक-एक विषय जो बाँटा गया है उससे भी अनेक इन्द्रियोंके ज्ञानोंके एकत्रीकरणके लिए आत्माकी जरूरत है। (४) आत्माके निकल जानेपर मृत शरीरके जलानेमें अपराध नहीं लगता। आत्माके नित्य होनेसे उसके साथ भी शरीरके जलानेपर आत्माका कुछ नहीं होगा यह ठीक है; किन्तु शरीरको हानि पहुँचाकर हम उसके स्वामीको हानि पहुँचाते हैं, जिससे अपराध लगना जरूरी है। बाई आँख से देखी चीज को दूसरी बार

सिर्फ दाहिनीसे देखकर स्मरण करते हैं, वह आत्माके ही कारण। (६) स्वाधु भोजनको आँख से देखते ही हमारे जीभमें पानी जाने लगता है, यह बात स्वादकी जिस स्मृतिके कारण होती है, वह आत्माका गुण है।

यहाँ जिन बातोंसे आत्माकी सत्ताका प्रतिपादन किया गया है, वह मन पर घटित होती है।^१ इस आक्षेपका उत्तर अक्षपादने ज्ञाता (आत्मा) को ज्ञानका एक साधन (मन) भी चाहिए कहकर देना चाहा है; किन्तु, यह कोई उत्तर नहीं है। चूँकि आत्मा सर्वव्यापी (=विभु) है, जिससे पाँचों इन्द्रियों और उनके विषयोंके जिस समय संयोग हो रहा है, उस वकन आत्मा भी वहाँ मौजूद है; तब भी चूँकि विषय ज्ञान नहीं होता, इससे साबित होता है कि आत्मा और इन्द्रियोंके बीच एक और अणु (=अ-सर्वव्यापी) चीज़ है जो कि मन है—अक्षपादकी इन्द्रिय, मन और आत्माके विषयकी यह कल्पना बहुत उत्पत्ती हुई है। अनुमानसे वह मनको सिद्ध कर सकने है, जिसकी सिद्धिमें ही सारे लिय समाप्त हो जाते हैं, फिर उनमें ही कुछको लेकर वह आत्माको सिद्ध करना चाहते हैं, जिससे आत्मा और मन एक ही वस्तुके दो नाम भले ही हो सकते हैं, किन्तु उन्हें दो भिन्न वस्तु नहीं साबित किया जा सकता।

(३) ईश्वर—अक्षपादने ईश्वरको अपने ११ प्रमेयोंमें नहीं गिना है, और न उन्होंने कहीं साफ कहा है कि ईश्वरको भी वह आत्मा के अन्तर्गत मानते हैं। अगर जो मनको आत्मा का साधन कहा है, उससे भी यही साबित होता है, कि आत्माने उनका मतलब जीवने है। अपने सारे दर्शनमें अक्षपादका ईश्वरपर कोई जोर नहीं है, और न ईश्वरवाले प्रकरणको हटा देनेसे उनके दर्शनमें कोई कमी रह जाती है; ऐसी अवस्थामें न्याय-सूत्रोंमें यदि क्षेपक हुए हैं, तो हम इन तीन सूत्रों को ले सकने हैं, जिनमें ईश्वरकी मत्ता मिट्टी का गई है।—डाक्टर मतीशचन्द्र विद्याभूषणने जहाँ न्यायसूत्र के बहुत से भागकी पीछेका क्षेपक जान लिया है फिर इन तीन सूत्रों का क्षेपक हाना

बहुत ज्यादा नहीं है। इन सूत्रों में भी, हम देखते हैं, ब्रह्मपाद ईश्वरको बुनियादी कर्ता-हर्ता नहीं बना सकते हैं। कर्म-फलके बीजमें ईश्वर कारण है, उसके न होनेपर पुण्यके धूम-धनुष कभीका फल न होता। वह सही है कि पुण्यका कर्म न होनेपर भी फल नहीं होता, किन्तु कर्म यदि फलका कर्ता है, तो ईश्वर उस फलका कारकता (=करानेवाला) है।

४-ब्रह्मपाद के धार्मिक विचार

आत्मा और ईश्वरके बारेमें न्यायसूत्रके विचारको हम कह आये हैं। धर्म-विचारके प्रकरणमें वह भी बतला चुके हैं, कि ब्रह्मपादका वेदकी त्रायविधता ही नहीं उसके विधि-विधान—कर्मकांड—पर बहुत जोर था; यद्यपि कर्मावली बाँति इन्होंने धर्म-विज्ञानाक्षर ज्यादा जोर न दे शैत्य-विज्ञानाक्षर अपना लक्ष्य बनाया।

(१) परलोक और पुनर्जन्म

एक शरीरको छोड़कर दूसरे शरीरमें आत्मा जाता है, इसका ब्रह्मपादके समर्थन किया है। मरनेके बाद आत्मा लोकान्तरमें जाता है, इसके लिए आत्माका निवृत्त होना ही काफी हेतु है। परलोकमें ही नहीं इस लोकमें भी पुनर्जन्म होता है, इसे निवृत्त करने के लिए ब्रह्मपादने निम्न बुद्धिर्था दी हैं—(१) पैदा होते ही बच्चेको हर्ष, भय, शोक होते देखा जाता है, वह पहिले (जन्म) के अभ्यास के कारण ही होता है। वह बात पक्षके छिड़ने और लक्ष्मणित होनेकी तरह स्वाभाविक नहीं है, क्योंकि पाँचों महाभूतोंके बने पद आदिकी वैसी अवस्था सर्दी, गर्मी, वर्षा, आदिके कारण होती है। (२) पैदा होते ही बच्चेको स्तन-पानकी अभिलाषा होती है, वह भी पुनर्जन्म के आहारके अभ्याससे ही होती है।

(२) कर्म-फल

कायिक, बाह्यिक, मानसिक कर्मोंसे जगत् का फल उत्पन्न होता है।^१ अच्छे बुरे कर्मोंका फल तुरन्त नहीं कालान्तरमें होता है। चूँकि कर्म तब तक नष्ट हो गया रहता है, इसलिए उससे फल कैसे मिलेगा ?— ऐसी संकाही गुंजाइश नहीं, जब कि हम बैठके पीघके नष्ट हो जाने-पर भी उसके बीजसे अगले साल नये वृक्षको उगते देखते हैं, उसी तरह किये कर्मोंसे धर्म-अधर्म उत्पन्न होते हैं, जिनसे आने फल मिलता है। यह धर्म-अधर्म उसी आत्मामें रहते हैं, जिसने किसी शरीरमें उस कामको किया है।^२

पहिलेके कर्मसे पैदा हुआ फल शरीरकी उत्पत्तिका हेतु है।^३ महा-भूतोंसे जैसे कंकड़-पत्थर आदि पैदा होते हैं, वैसे ही शरीर भी, वह कहना मान्य नहीं है; क्योंकि इसके बारे में कुछ विचारकोंका मत है, कि सारी दुनिया भले-बुरे कर्मोंके कारण बनी है। माता-पिताका रज-बीज तथा आहार भी शरीर-उत्पत्तिका कारण नहीं है क्योंकि इनके होनेपर भी नियमसे शरीर (=बच्चे)को उत्पन्न होते नहीं देखा जाता। भला-बुरा कर्म शरीरकी उत्पत्तिका निमित्त (=कारण) है, उसी तरह वह किसी शरीरके साथ किसी खास आत्मा के संयोगका भी निमित्त है।^४

(३) मुक्ति या अपवर्ग

यज्ञ आदि कर्मकांडका फल स्वर्ग होता है, यह वेद, ब्राह्मण तथा श्रौत-सूत्र आदिका मन्तव्य था। उपनिषद्ने स्वर्गके भी ऊपर मुक्ति या अपवर्गको माना। जैमिनिने अपने मीमांसा-दर्शनमें उपनिषद्की इस नई विचारधारा को छोड़, फिर पुराने वेद-ब्राह्मणकी ओर लौटनेका नारा बुलन्द किया; किन्तु अज्ञापाद उपनिषद्से पीछे लौटने की सम्मति नहीं देते,

१. म्याथ० १।१।२०

२. वहीं ४।२४४-४७, ५२

३. वहीं ३।२।६१-६६

४. वहीं ३।२।६७

बल्कि एक तरह उसे और "ऊपर" उठाना चाहते हैं। उपनिषद्में तथा सांसारिक या स्वर्गीय आनन्दों (—मुखों) को एक जगह तीला गया है, और उस तील में ब्रह्मलोक या मुक्तिके आनन्दको भी तराजूपर रखा गया है। अक्षपाद भावात्मक (—मुखमय) मुक्तिमें इस तरहके खनगेंको महसूस करते थे, इसीलिए उन्होंने मुक्तिको भावात्मक—सुखात्मक—न कह, दुःखाभाव-रूप माना है—“(तत्त्वज्ञानमें) मिथ्याज्ञान (झूठे ज्ञान) के नाश होनेपर दोष (—राग, द्वेष, मोह) नष्ट होने हैं, दोषोंके नष्ट होनेपर धर्म-अधर्म (प्रवृत्ति)का स्वात्मा होता है, धर्म-अधर्मके स्वप्न होनेपर जन्म स्वप्न होता है, जन्म स्वप्न होनेपर दुःख समाप्त होता है, तदनन्तर (इस) नाशसे अपवर्ग (—मुक्ति) होता है।” अपवर्गके स्वरूपको और स्पष्ट करते हुए दूसरी जगह कहा है—“उन [धरीर, उन्मिदय, अयं, वृद्धि, मन प्रवृत्ति (क्रिया), दोष, पुनर्जन्म, फल और दुःख]में मदाके लिए सकल होना अपवर्ग है।” यहाँ मुक्तावस्थामें अक्षपाद गीतमने आत्माको बुद्धि (—ज्ञान), मन और क्रियासे भी अत्यन्त रहित कहा है, इसीको देखकर श्रीहर्ष (१११० ई०) ने नैषधमें उपहान किया है—“जिम्में मन्त्रनांकी मुक्तिके लिए अचेतन बन जाना कहते शास्त्रकी रचना की, वह गीतम वस्तुतः गीतम (भारी बेल) हो होगा।”

(४) मुक्तिके साधन

(क) तत्त्वज्ञान—निःश्रेयम् (—मुक्ति या अपवर्ग) का प्राप्तिके लिए अक्षपादने अपना दर्शन लिखा, यह उनके प्रथम सूत्रमें है। स्पष्ट है। जन्म-मरण (—पुनर्जन्म) या संसारमें भटकनका कारण मिथ्या (—झूठा)-ज्ञान है, जिसे तत्त्वज्ञान (—यथार्थ या वास्तविक ज्ञान)में दूर किया जा सकता है। तत्त्वज्ञान भी किसी वस्तुका होता है, उपनिषद् ब्रह्मका तत्त्वज्ञान (—ब्रह्मज्ञान) मुक्तिके लिए जरूरी समझती है।

अक्षपादने प्रमाण, प्रमेय आदि सीलह न्यायशास्त्र द्वारा प्रतिपाद्य पदार्थोंके वास्तव ज्ञानको तत्त्वज्ञान कहा ।

तत्त्वज्ञान प्राप्त करनेके लिए विद्या और प्रतिभा पर्याप्त नहीं है, वह “साप्त प्रकारकी समाधिसे अभ्याससे” होता है। “यह (साप्त प्रकारकी समाधि) पूर्व (=जन्म) के किये फलके कारण उत्पन्न होती है ॥”^१ इसीके लिए “जंगल, गुहा, नदी-तट आदिपर योगाभ्यासका उपदेश है।”^२

(क) मुक्तिके दूसरे साधन—मुक्तिके लिए “यम, नियम (=मन और इन्द्रियका संयम) के द्वारा, योग तथा आध्यात्मिक विधियोंके तरीकोंसे आत्माका संस्कार करना होता है; ज्ञान ग्रहण करनेका अभ्यास तथा उस (विषय) के जानकारोंसे संवाद (=वाद या सत्संग) करना होता है।”^३

इस प्रकार न्यायसम्मत साधन—संवाद—का प्रयोजन तत्त्वज्ञान होता है, किन्तु अपने मतकी सिद्धि तथा परमतके खंडनके लिए छल आदि अनुचित तरीके वाले चरित्र, एवं केवल दूसरे के पक्ष के खंडन के लिए ही बहस—वितंडा—की भी तत्त्वज्ञानमें जरूरत है, इसे बतलाते हुए अक्षपादने कहा है—“तत्त्व-ज्ञानकी रक्षाके लिए जल्प और वितंडाकी उसी तरह जरूरत है, जैसे बीज के अंकुरोंकी रक्षाकेलिए कटिवाली शाखाओं के बाड़की।” हमें याद है, यूनानके स्तोइक दार्शनिक जेनो ईसा-पूर्व तीसरी सदीमें ही कहता था—“दर्शन एक खेत है जिसकी रक्षाके लिए तर्क एक बाड़ है।

५—न्यायपर यूनानी दर्शनका प्रभाव

भारतमें यूनानियोंका प्रभाव ईसा-पूर्व चौथी सदीमें सिकन्दरकी विजय (३२३ ई० पू०) के साथ बढ़ने लगा। चन्द्रगुप्त मौर्यने भारतसे यूनानी शासनका स्वात्मा कर दिया, तो भी ईसापूर्व तीसरी सताब्दी में यवन-प्रभाव कम नहीं हुआ, यह अशोकके शिलालेखोंसे भी मालूम होता है, जिनमें

१. न्याय० ४।२।३८ २. वहीं ४।२।४१ ३. वहीं ४।२।४२

४. वहीं ४।२।४६-४७ ५. वहीं ४।२।५० ६. वेत्तो पृष्ठ ८

भारत और यूनानी राजाओंके सासित प्रदेशों से घनिष्ठ संबंध स्थापित करनेकी बात आती है। और मौर्य साम्राज्यकी समाप्ति के बाद उसके पश्चिमी भागका तो शासन ही हिन्दूकुशपारवाले यूनानियों (मिनान्दर)के हाथमें चला गया। ईसापूर्व दूसरी सताब्दीसे यूनानी और भारतीय मूर्तिकलाके मिश्रणसे गंधारकला उत्पन्न होती है, और ईसाकी तीसरी सदी तक अटूट चली आती है। कलाके क्षेत्रमें दोनों जातियोंके दानादानका यह एक अच्छा नमूना है, और साथ ही यह भी बतलाता है कि भारतीय दूसरे देशोंसे किसी बातको सीखनेमें पिछड़े नहीं थे। पिछली सदियोंमें कुछ उलटी मनोवृत्ति ज्यादा बढ़ने लगी थी जरूर, और इसलिए बराह-मिहिरको^१ इस मनोवृत्तिके विरुद्ध कलम उठानेकी जरूरत पड़ी। कला ही नहीं, आजका हिन्दू ज्योतिष भी यूनानियोंका बहुत ऋणी है। यह हो नहीं सकता था, कि भारतीय दार्शनिक यूनानके उन्नत दर्शनसे प्रभावित न होते। यूनानी प्रभावके कुछ उदाहरण हम वैसेविकके प्रकरणमें दे आए हैं। असपादने स्तोइकोंकी तर्कके बारेमें “अंकुरकी रक्षाके लिए (कांटोंकी) बाड़” की उपमाको एक तरह शब्दशः ले लिया, इसे हमने अभी देखा। महामहोपाध्याय सतीशचन्द्र विद्याभूषणने अपने लेख^२ “अरस्तूके तर्क-संबंधी सिद्धान्तोंका सिकन्दरिया (मिश्र)से भारतमें आना” में लिख-लाया है, कि १७५ ई० पू० से ६०० ई० तक किस तरह अरस्तूके तर्कने भारतीय न्यायको प्रभावित किया। सिकन्दरियाके प्रसिद्ध पुस्तकालयके पुस्तकाध्यक्ष कलिमक्सुने २८५-२४७ ई० पू० में अरस्तूके ग्रंथोंकी प्रतिर्था पुस्तकालयमें जमा की। दूसरी सदीमें स्यालकोट (=सागल) यूनानी राजा मिनान्दरकी राजधानी थी, और मिनान्दर स्वयं तर्क और वादका पंडित था यह हम बतला आए हैं। उस समय भारतके यूनानियोंमें अरस्तूके तर्कका

१. बृहत्संहिता २।१४ “म्लेच्छा हि यवनास्तेषु सम्यक् शास्त्रमिदं स्थितम्। ऋषिबत् तेषां पुण्यन्ते किं पुनर्बुद्धिर्द्विजः॥”

२. Indian Logic, Appendix B., P. 511-13

प्रचार होता बिल्कुल स्वाभाविक बात है। यूनानी स्वयं बौद्ध धर्मसे प्रभावित हुए थे, इसलिए उनके तर्कसे यदि नागसेन, अश्वघोष, नागार्जुन, वसुबंधु, दिङ्नाग, प्रभावित हुए हों तो कोई आश्चर्य नहीं। अक्षपादने भी उससे बहुत कुछ लिया है, यहाँ इसके चन्द उदाहरण हम देने जा रहे हैं—

(१) अवयवी

अवयव (=अंश) मिलकर अवयवी (=पूर्व) को बनाते हैं, अर्थात् अवयवी अवयवोंका योग है। यूनानी दार्शनिक अवयवी' को एक स्वतंत्र वस्तु मानते थे। अक्षपादने भी उनके इस विचारको माना है। प्रमाणसे हम सापेक्ष नहीं परमार्थ ज्ञान पा सकते हैं, यह अक्षपादका सिद्धान्त है। प्रत्यक्ष प्रमाणसे प्राप्त ज्ञानको भी वह इसी अर्थमें लेते हैं। किन्तु प्रत्यक्ष जिस इन्द्रिय और विषयके सयोगसे होता है, वह सयोग विषयके सारे अवयव (वृक्षके भीतरी-बाहरी छोटसे छोटे सभी अंशों—परमाणुओं)के साथ नहीं होता, इसलिए जो प्रत्यक्ष ज्ञान होगा वह सारे विषय (=वृक्ष)का नहीं हो सकता। ऐसी अवस्थामें यह नहीं कहा जा सकता कि हमने सारे वृक्षका प्रत्यक्ष ज्ञान कर लिया, हम तो सिर्फ इतना ही कह सकते हैं कि वृक्षके एक बहुत छोड़ेसे बाहरी भागका हमें प्रत्यक्ष ज्ञान हुआ है। लेकिन अक्षपाद इसको माननेके लिए तैयार नहीं हैं। उनका कहना है, —(वृक्ष)के एक देसका ज्ञान नहीं (सारे वृक्षका ज्ञान होता है) क्योंकि अवयवीके अस्तित्व होनेसे (हम अच्छे वृक्षको देख लेते हैं)'। “अवयवी (सिद्ध नहीं) साध्य है, इसलिए उस (की सत्ता)में सन्देह है।” इस उचित सन्देहको दूर करनेके लिए अक्षपादने कहा—”

१. Whole.

२. अवयव= २।१।३२

३. वहीं २।१।३३

४. वहीं २।१।३४-३६

“सभी (पदार्थों) का ग्रहण (=ज्ञान) नहीं होगा, यदि हम (अवयवों से) अवयवी (की अलग सत्ताको) न मानें। धामने तथा सींचनेसे भी सिद्ध होता है (कि अवयवसे अवयवी अलग है, क्योंकि धामते या सींचते वक्त हम वस्तुके एक अवयवसे ही संबन्ध जोड़ते हैं, किन्तु धामते या सींचते हैं सारी वस्तुको)। (यह नहीं कहा जा सकता कि) जैसे सेना या वन (अलग अलग अवयवों—सिपाहियों तथा वृक्षों—का समुदाय मात्र होने-पर भी उन) का ज्ञान होता है, (वैसे ही यहाँ भी परमाणु-समूह वृक्षका प्रत्यक्ष होता है), क्योंकि परमाणु अतीन्द्रिय (अत्यन्त सूक्ष्म) होनेसे इन्द्रियके विषय नहीं हैं।

अवयवीको सिद्ध करते हुए दूसरी जगह^१ भी अवयवावने लिखा है—

पूर्वपक्ष—“(सन्देह हो सकता है कि अवयवीमें अवयव) नहीं संबन्ध हैं न एक देशमें आ सकते हैं, इसलिए अवयवोंका अवयवीमें अभाव (मानना पड़ेगा)। अवयवों में न आ सकनेसे भी अवयवीका अभाव सिद्ध होता है) अवयवोंसे पृथक् अवयवी हो नहीं सकता; और नहीं अवयव ही अवयवी है।”

उत्तर—एक (अखंड अवयवी वस्तु) में (एक देश और सर्वत्रका) भेद नहीं होता, इसलिए भेद शब्दका प्रयोग नहीं किया जा सकता, अतएव (अवयवीमें सर्वत्र या एक देशको जो) प्रश्न (उठाया गया है, वह) हों नहीं सकता। दूसरे अवयवमें (अवयवीके) न आ सकनेपर भी (एक देश में) न होनेसे (वह अवयवीके न होने का) हेतु नहीं है।”

पूर्वपक्ष—“(एक एक अवयवके देखनेपर भी समूहमें किसी वस्तुको देखा जा सकता है)। जैसे कि तिमिरान्ध (आदमी एक एक केश नहीं देखता, किन्तु केश-समूहोंको देखता है, उसी तरह अवयव-समूहमें) उस वस्तुकी उपलब्धि (प्राप्ति) हो सकती है (फिर अवयव-समूहसे अलग अवयवीके माननेकी क्या आवश्यकता ?)”

उत्तर—“विषयके ग्रहणमें (किसी अस्ति आदि) इन्द्रियका तेज मद्धिम होनेसे अपने विषयको बिना छोड़े बैसा (तेजमद देखना) होता है, (उस अपने) विषयसे बाहर (इन्द्रियकी) प्रवृत्ति नहीं होती। (केश और केश समूह एक तरहके विषय होनेमें वहाँ अस्तिकी तेजी या मद्धिमपन (आवरण) का प्रभाव देखा जा सकता है, किन्तु परमाणु कभी अस्तिकी विषय ही नहीं है, इसलिए वहाँ तेजी मदीका सवाल नहीं हो सकता। अतएव अवयवीकी अलग ही सत्ता माननी पड़ेगी।

(परमाणुवाद—)

पूर्वपक्ष—‘अवयवोंमें अवयवीका होना तभी तक रहेगा, जब तक कि प्रलय नहीं हो जाता।”

उत्तर—‘प्रलय (तक) नहीं, क्योंकि परमाणुकी सत्ता (अन्तिम इकाईकी भाँति उस वक्त भी रहनी है)। (अवयव और अवयवीका विभाग) श्रुति (=परमाणुसे बनी दूसरी इकाई) तक है।” परमाणुमें अवयव नहीं होता, अवयव तो तब शुरू होना है, जब अनेक परमाणु मिलते हैं और अवयव बननेके बाद अवयवी भी आन उपस्थित होता, इसी श्रुतिमें अवयवीका आरम्भ होता है।

यहाँ हमने देखा परमार्थ-ज्ञानके फेरमें पड़कर अक्षपादको अवयवोंके भीतर अवयवोंसे परे एक पृथक् पदार्थ सिद्ध करनेकी कोशिश करनी पड़ी, यदि सापेक्ष-ज्ञानसे वह मनुष्ट होते—और वह अयक्रिया (=व्यवहार) के लिए पर्याप्त भी है—तो ऐसी क्लिष्ट कल्पनाकी जरूरत नहीं पड़ती।

(२) काल

अक्षपादने कालको एक स्वतंत्र पदार्थ सिद्ध करनेकी चेष्टा नहीं की, किन्तु, उनके अनुयायी विशेषकर उद्योतकर (५०० ई०) ने^१ कालको एक

१. “न्यायवार्तिक” २।१।३८ (बीजम्वा सिरीष, पृष्ठ २५३)

स्वतंत्र सत्ता सिद्ध करना चाहता है: उनकी युक्तियाँ हैं—(१) कालके न होनेका कोई प्रमाण नहीं; (२) पहिले और पीछेका जो क्याल है, वह किसी वस्तुके आधारसे ही हो सकता है, और वह काल है। काल एक है, उसमें पहिले, पीछे, या भूत वर्तमान, भविष्यका भेद पाया जाता है, वह सापेक्ष है, जैसे कि एक ही पुरुष अनेक व्यक्तियोंकी अपेक्षासे पिता, पुत्र और भ्राता कहला सकता है। वर्तमान (काल) को अक्षपादने पाँच सूत्रोंमें सिद्ध किया है।

पूर्वपक्षीका आक्षेप है—“(डेंसे) गिरते (कल) का (वही) काल साबित होता है, जिसमें कि वह गिर चुका या गिरनेवाला है, (बीचका) वर्तमानकाल (वही) नहीं मिलता।”

उत्तर—“वर्तमानके अभावमें (भूत और भविष्य) दोनोंका भी अभाव होगा; क्योंकि वर्तमानकी अपेक्षासे ही पहिलेको भूत और पिछले को भविष्य कहा जाता है। वर्तमानके न माननेपर किसी (वस्तु) का ग्रहण नहीं होगा, क्योंकि (वर्तमानके अभावमें) प्रत्यक्ष ही संभव नहीं।”

(३) साधन वाक्यके पाँच अवयव

अनुमान प्रमाण (विशेषकर दूसरे को समझानेके लिए उपयुक्त अनुमान) द्वारा जितने वाक्योंसे किसी तथ्य तक पहुँचा जाता है, उसके पाँच अवयव (=अंश) होते हैं, उनको अवयव या पंच-अवयव कहते हैं। डाक्टर विद्याभूषणने^१ इसे सविस्तारसे सिद्ध किया है, कि यह विचार ही नहीं बल्कि स्वयं अवयव शब्द भी अरस्तूके जर्मनी^२ का अनुबाध मात्र है। अरस्तूने पाँचके अतिरिक्त दो, तीन अवयव भी अपने तर्कमें हस्तेमाल

१. न्याय० २।१।३९-४३

२. Indian Logic, Appendix B, pp. 500-15

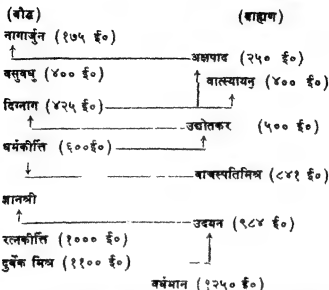
३. Organon.

किए हैं, जैसा कि भारतमें भी बमुबंघु, विद्वानाग और धर्मकीर्तिने किया है। ये पाँच अवयव हैं—प्रतिज्ञा, हेतु, उदाहरण, उपनय, निगमन, इनके उदाहरण हैं—

१. प्रतिज्ञा—यह पहाड़ आगवाला है;
२. हेतु—धुआँ दिखाई देनेसे;
३. उदाहरण—जैसे कि रसोईघर;
४. उपनय—जैसा ही धुआँवाला यह पहाड़ है;
५. निगमन—इसलिए यह पहाड़ भी आगवाला है।

६ - बौद्धों का खण्डन

अक्षपादके दर्शनका मुख्य प्रयोजन ही था, बुक्ति प्रमाण से अपने पक्षका मडन और विरोधी बिचारोंका खंडन। उनके अपने सिद्धान्तोंके बारेमें हम कह आए हैं। दूसरे दर्शनोंमें सबसे ज्यादा जिसके खिलाफ उन्हें लिखना पड़ा, वह था बौद्ध-दर्शन। यूनानी दर्शनमें जैसे हेराक्लिटुके “सर्व अनित्य” (=सभी अनित्य है)—बादके विरुद्ध एलियातिक दार्शनिक “अनित्यता” से ही बिल्कुल इन्कार करते थे। अरस्तूने इन दोनों बाद-प्रतिवादोंका संवाद करते हुए कहा—विषय नित्य है, किन्तु दृश्य जगत् खरूर परिवर्तनशील है। अक्षपादके सामने भी सांख्यका “सर्व नित्यवाद” और बौद्धोंका “सर्व अनित्यवाद” मौजूद था। यद्यपि अरस्तूकी भाँति अक्षपाद विषयको भौतिकी तौरसे नित्य ही साबित करना चाहते थे, और इस प्रकार बौद्ध-दर्शन से बिल्कुल उलटा मत रखते थे; तो भी उन्होंने पंच बनकर अरस्तूके फैसलेको दुहराया। बौद्ध इस “पक्षपातहीन” पंच के फैसलेको नहीं मान सके, और इसका परिणाम हम देखते हैं नागार्जुनके जाने बराबर दोनों ओरसे मस्लबुद्ध—



बौद्ध अनात्मवादी, अनीश्वरवादी तथा दो प्रमाण (प्रत्यक्ष, अनुमान) वादी हैं, साथही वह प्रमाणको भी परमार्थ नहीं सापेक्ष तौरपर मानते हैं। अक्षपादके सिद्धान्त उनके विरुद्ध हैं यह हम बतला आए हैं। यहाँ बौद्धोंके दूसरे सिद्धान्तोंको अक्षपादने किस तरह काटन किया है, इसके बारेमें लिखेंगे।

(१) क्षणिकवाद-कांडन—‘मम कुछ क्षणिक है’ यह सिद्धान्त पक्का (=एकान्त) नहीं है, क्योंकि कितनी ही चीजें क्षणिक (=क्षण क्षण परिवर्तनशील) देखी जाती हैं, और कितनी ही नहीं; जैसे कि शरीर में नया नया परिवर्तन होता है, स्फटिक (=बिस्फीर) में बीसा नहीं देखा जाता। परिवर्तन भी (बौद्धोंके सिद्धान्तके अनुसार) बिना कारण (=हेतु) के नहीं

होता बल्कि, कारणके रहते होता है, जैसे कि कारणरूप दूध मौजूद रहनेपर ही दही उत्पन्न होता है।

(२) अभाव अहेतुक नहीं—बौद्ध-दर्शनका कार्य-कारणके संबंध में अपना खास सिद्धान्त है, जिसे प्रतीत्य-समुत्पाद^१ (=विच्छिन्न प्रवाह) कहते हैं, अर्थात् कार्य और कारणके भीतर कोई वस्तु या वस्तुभार नहीं है, जो कि कारण (दूध) की अवस्थामें भी हो, कार्य (=दधि) की अवस्थामें भी। प्रतीत्य-समुत्पादके अनुसार पहिले एक वस्तु (=दूध) होकर आमूल नष्ट हो गई (इमे "कारण" कह लीजिए), फिर दूसरी वस्तु (दही) जो पहिले बिल्कुल न थी, सर्वथा नई पैदा हुई, इसे "कार्य" कह लीजिए। इस प्रकार कार्य अपने प्रादुर्भावेसे पहिले बिल्कुल अभाव रूप था। अज्ञपादने इसे "अभावसे-भाव-उत्पत्ति" कह कर खंडित किया; यद्यपि यहाँ पर क्याल रखना चाहिये कि बौद्ध-दर्शन अत्यन्त विनाश और सर्वथा नये उत्पादको मानते भी विनाश-उत्पत्ति-विनाश-उत्पत्ति...-इस प्रवाह (=सन्तान) को स्वीकार करता है।

"अभाव से भावकी उत्पत्ति होती है, क्योंकि बिना (बीज के) नष्ट हुए (अंकुरका) प्रादुर्भाव नहीं होता"^२—इन शब्दोंमें बौद्ध विचारोंको रखते अज्ञपादने इसका खंडन इस प्रकार किया है^३—

नष्ट और प्रादुर्भाव (मैंसे एक) अभाव और (दूसरा) भावरूप होनेसे दो परस्पर-विरोधी बातें हैं, जो कि एक ही वस्तु (=बीज) के लिए नहीं इस्तेमाल की जा सकतीं। जो बीज वस्तुतः नष्ट हो गया है, उससे अंकुर नहीं उत्पन्न होता, इसलिए अभावसे भावकी उत्पत्ति कहना गलत है। पहिले बीजका विनाश होता है, पीछे अंकुर उत्पन्न होता है, यह जो क्रम देखा जाता है, वह बतलाना है, कि अभावसे भावकी उत्पत्ति नहीं होती; यदि वैसा होता तो बीज-अंकुर क्रमकी उल्टरत ही क्या थी?

प्रवाह स्वीकार करनेसे बौद्ध क्रमको भी स्वीकार करते हैं, इसलिए,

अक्षपादका आशेष ठीक नहीं हैं, यह साफ है।

(३) शून्यवाद (=नागार्जुन-मत) का संकट—नागार्जुनने क्षणिकवाद और प्रतीत्य-समुत्पादके आधार पर अपने सापेक्षतावाद या शून्यवादका विकास किया, यह हम बतला चुके हैं। विच्छिन्न-प्रवाह रूपमें वस्तुओंके निरन्तर विनाश और उत्पत्ति होनेसे प्रत्येक वस्तुकी स्थितिको सापेक्ष तौरपर ही कह सकते हैं। सर्दीकी सत्ता हमें गर्मीकी अपेक्षासे मालूम होती, गर्मीकी सर्दीकी अपेक्षासे। इस तरह सत्ता सापेक्ष ही सिद्ध होती है। सापेक्ष-सत्तासे (वस्तुका) संबंध अभाव सिद्ध करना मर्यादाको पार करना है, तो भी हम जानते हैं कि नागार्जुनका सापेक्षतावाद अन्तमें वहाँ डूबर पहुँचा और इसीलिए शून्यवादका अर्थ जहाँ क्षणिक जगत् और उसका प्रत्येक अंश किसी भी स्थिर तत्त्वसे संबंधा शून्य है—होना चाहिये था; वहाँ क्षणिकत्वसे भी उसका अर्थ शून्य—संबंधा शून्य—मान लिया गया। “भावों” (=सद्भूत पदार्थों) में एकका दूसरे में अभाव (=बड़ेमें कपड़ेका अभाव, कपड़ेमें बड़ेका अभाव) देखा जाता है, इसलिए सारे (पदार्थ) अभाव (=शून्य) ही हैं” —इस तरह शून्यवाद के पक्षको रखते हुए अक्षपादने उसके विरुद्ध अपने मतको स्थापित किया—‘सब अभाव है,’ यह बात गलत है, क्योंकि भाव (=सद्भूत पदार्थ) अपने भाव (=सत्ता)से विद्यमान देखे जाते हैं। एक ओर सब वस्तुओंके अभावकी घोषणा भी करना और दूसरी ओर उसी अभावको सिद्ध करवेके लिए उन्हीं अभावभूत वस्तुओंमेंसे कुछको सापेक्षताके लिए लेना क्या यह परस्पर-विरोधी नहीं है ?

(४) विज्ञानवाद-संकट—यद्यपि बौद्ध (क्षणिक-) विज्ञानवादके महान् आचार्य अलग ३५० ई० के आसपास हुए, किन्तु विज्ञानवादका मूल (=अविकसित) रूप उनसे पहिलेके वैपुल्य-सूत्रोंमें पाया जाता है,

१. न्याय० ४।१।३७

२. वहाँ ४।१।३८-४० (भावार्थ)।

यह हम बतला आए हैं;^१ इसलिए विज्ञानवादके खंडनसे अक्षपादको असंगतसे पीछे खींचनेकी जरूरत नहीं।

“बुद्धिसे विवेचन करनेपर वास्तविकता (=वाचास्प्य) का ज्ञान होता है, जैसे (मूल) सूतोंकी (एक एक करके) खींचनेपर कपड़ेकी सत्ताका पता नहीं रहता, वैसे ही (बाहरी वस्तुका भी परमाणु और उससे बाने भी विच्छेदण करनेपर) उसका पता नहीं मिलता।”—इस तरह विज्ञानवादी पक्षको रखकर अक्षपादने उसका खंडन किया है—एक ओर बुद्धिसे बाहरी वस्तुओंके विवेचन करनेकी बात करना दूसरी ओर उनके अस्तित्वसे इन्कार करना यह परस्परविरोधी बातें हैं। कार्य (=कपड़ा) कारण (=सूत) के आवृत्त होता है, इसलिए कार्यके कारणसे पुश्त न मिलनेमें कोई हर्ज नहीं है। प्रत्यक्ष आदि प्रमाणोंसे हमें बाहरी वस्तुओं का पता लगता है। स्वप्नकी वस्तुओं, जादूगरकी माया, बबर्नगर, मृगतृष्णाकी भांति प्रमाण, प्रमेयकी कल्पना, करनेके लिए कोई हेतु नहीं है, इसलिए बाह्य जगत् स्वप्न आदिकी भांति है, यह सिद्ध नहीं होता। स्वप्नकी वस्तुओंका क्याल भी उसी तरह वास्तविक बाह्य दुनिया पर निर्भर है, जैसे कि स्मृति या सकल्प; यदि बाहरी दुनिया न हो तो जैसे स्मृति और सकल्प नहीं होगा, वैसे ही स्वप्न भी नहीं होगा। हाँ बाह्य जगत्का मिथ्या-ज्ञान भी होता है, किन्तु वह तत्त्व (=यथार्थ)-ज्ञानसे वैसे ही नष्ट हो जाता है, जैसे जागनेपर स्वप्नकी वस्तुओंका क्याल। इस तरह बाहरी वस्तुओंकी सत्तासे इन्कार नहीं किया जा सकता।

§ २—योगवादी पतंजलि (४०० ई०)

जहाँ तक योगमें वर्णित प्राणायाम, समाधि, योगिक क्रियाओं का संबंध है, इनका पता हमें सात-ब्रह्म^२ जैसे प्राचीनतम बौद्ध मुक्तों तथा कठ,

१. वेङ्कट पृष्ठ ५२२ २. ग्याय० ४।२।२६-३५ (का भाषार्थ)।

३. वीचनिकाय २।९

स्वेताश्वतर जैसी पुरानी उपनिषदों तकमें लगता है। बुद्ध के वक्त तक योगिक क्रियायें काफी विकसित ही नहीं हो चुकी थीं, बल्कि मौलिक बातों में योग उस वक्त जहाँ तक बढ़ चुका था, उससे ज्यादा फिर विकसित नहीं हो सका—हाँ, जहाँ तक सिद्धि, महात्मको बड़ा बढ़ाकर कहनेकी बात है, उसमें तरक्की जरूर हुई। इस प्रकार योगको, ईसा-पूर्व चौथी सदीमें हम बहुत विकसित रूपमें पाते हैं। योगका आरंभ कब हुआ—इसका उत्तर देना आसान नहीं है। यद्यपि पाणिनि (ईसा-पूर्व चौथी सदी) ने युज् बातुको समाधिके अर्थमें लिया है, किन्तु वह इस अर्थमें हमें बहुत दूर तक नहीं ले जाता। खुद बौद्ध सूत्रोंमें योग शब्द अपरिचित-सा है और उसकी जगह वहाँ समाधि “समापत्ति”, स्मृतिप्रस्थान (=सतिपट्ठान) आदि शब्दों का ज्यादा प्रयोग है। प्राचीन हिन्दी-यूरोपीय भाषाओं में युज् बातुका अर्थ जोड़ना ही मिलता है योग्य नहीं।^१ चाहे दूसरे नामसे देवताकी प्राप्ति की ऐसी क्रिया—जिसमें साधनी नहीं मनका संबंध हो—ही से योगका आरंभ हुआ होमा। दूसरे शेषों में भी योग-क्रियाओंका प्रचार हुआ। नव्य-अफलातूनी दर्शनके साथ योग भी पश्चिम में फैला, और वह पीछे ईसाई साधकों और मुसलमान सूफियोंमें प्रचलित हुआ था, किन्तु योगका उद्गम स्थान भारत ही मान्य होता है।

पतंजलि (२५० ई०)—पहिलेसे प्रचलित योग-क्रियाओं को पतंजलि ने अपने १९४ सूत्रोंमें संवृहीत किया। पतंजलिके कालके बारेमें हम इतना कह सकते हैं, कि उन्होंने वेदान्त-सूत्रोंसे पहिले अपने सूत्र लिखे थे, क्योंकि बादरायणने “एतेन योगः प्रत्युक्तः” में उसका जिक्र किया है। बादरायणका समय हमने ३०० ई० माना है। डाक्टर दासगुप्त^२ ने व्याकरण महाभाष्य-

१. जर्मन भाषा में Joch, अंग्रेजी में Yoke, लातिन में, Jugum, संस्कृत में युग=जुगा, युग्म=जुयेका बंध। २. वेदान्तसूत्र २।१।३

३. A History of Indian Philosophy by S. N. Das Gupta, 1922, Vol. I, p. 238

चार पतंजलि (१५० ई० पू०) बीर योग-सूत्रकार पतंजलिको एक करके उनका समय ईसा-पूर्व दूसरी सदी माना है। मैं समझता हूँ, किसी भी हमारे सूत्रबद्ध दर्शनकी नागार्जुनसे पहिले ले जाना मुश्किल है। चाहे योगसूत्रमें नागार्जुनके शून्यवादका खंडन नहीं भी हो किन्तु उसके अन्तिम (चतुर्थ) पादमें विज्ञानवादका खंडन आया है, जिसे डाक्टर दासगुप्तने क्षेपक मानकर छुट्टी लेली है, लेकिन बेमा मानने के लिए उन्होंने जो प्रमाण दिए हैं, वे बिल्कुल अपर्याप्त हैं। हाँ, उनके इस मतसे मैं सहमत हूँ, कि पतंजलिने जिस विज्ञानवादका खंडन किया है, वह असंगतसे पहिले भी मौजूद था।

हमारे दर्शन-सूत्रकारोंकी भाँति पतंजलिकी जीवनीके बारेमें भी हम अन्वकारमें हैं।

१ - योगसूत्रोंका संक्षेप

योग्य-दर्शन छवों दर्शनोंमें सबसे छोटा है, इसके सारे सूत्रोंकी संख्या सिर्फ १९४ है, इसीलिए इसे अध्यायोंमें न बाँटकर चार पादोंमें बाँटा गया है; जिनके सूत्रोंकी संख्या निम्न प्रकार है—

पाद	नाम	सूत्र-संख्या
१	समाधिपाद	५१
२	साधनपाद	५५
३	विभूतिपाद	५४
४	कैवल्यपाद	३४

पादोंके नाम, मालूम होता है, पीछेसे दिये गये हैं। कुल १९४ सूत्रोंमें से बीसार्ध (४९) योगसे मिलनेवाली अवभूत शक्तियोंकी महिमा गानेके लिए हैं। इन सिद्धियों (=विभूतियों) में "सारे प्राणियोंकी भाषाका ज्ञान", "अन्तर्ज्ञान", "भुवन (=विषय)-ज्ञान", "क्षुधा-प्यासकी निवृत्ति"

१. योगसूत्र ३।१७ २. वही ३।२ ३. वही ३।२६ ४. वही ३।३०

“दूसरे के शरीरमें घुसना,” “आकाशगमन” “सर्वज्ञता” “इष्ट देवतासे मिलन” जैसी बातें हैं। सूर्यमें संयम करके, न जाने, कितने योगियोंने “भुवन (=विश्व) ज्ञान” प्राप्त किया होगा, किन्तु हमारा पुराना भुवन-ज्ञान कितना नगण्यसा है, यह हमसे छिपा नहीं है—वहाँ दूसरे देशोंने अपने पचांगोंको आधुनिक उन्नत ज्योतिष-शास्त्रके अनुसार सुधार लिया है; वहाँ अपने “भुवन-ज्ञान” के शरीरसे हम अभी तालमीके पचांगको ही लिए बैठे हैं।

२ - दार्शनिक विचार

सिद्धियोंकी बात छोड़ देनेपर योग-सूत्रमें प्रतिपादित विषयोंको मोटे तौरसे दो भागोंमें बाँटा जा सकता है—दार्शनिक विचार और योग-साधना-संबंधी विचार। दार्शनिक विचारोंके (१) चित्त-चेतन, (२) बाह्य (=दृश्य) जगत् और (३) तत्त्वज्ञान इन तीन भागों में बाँटा जा सकता है; तो भी यह स्मरण रखना चाहिए कि योगसूत्रका प्रतिपाद्य विषय दर्शन नहीं योगिक साधनायें हैं, इसलिये उसने जो दार्शनिक विचार प्रकट किये हैं, वह सिर्फ प्रसंगवश ही किये हैं।

(१) जीव (=इष्टा)

“इष्टा चेतनामात्र (=चिन्मात्र) शुद्ध निर्विकार होते भी बुद्धिकी वृत्तियोंके द्वारा देखता है (इसलिए वह बुद्धिकी वृत्तियोंसे मिश्रित भालूम होता है।) दृश्य (=जगत्) का स्वरूप उसी (=इष्टा) के लिए है।” पुरुष (=चेतन, जीव) की निर्विकारिताको बतलाते हुए कहा है—“उस (=भोग्य बुद्धि) का प्रभु पुरुष अपरिणामी (=निर्विकार) है, इस-लिए (क्षण क्षण बदलती भी) चित्तकी वृत्तियाँ उसे सदा ज्ञात रहती हैं।”

यद्यपि इन सूत्रों में चेतना का स्वरूप पूरी तौर से व्यक्त नहीं किया गया

१. योग० ३।३८

२. वहीं ३।४२

३. वहीं ३।४८

४. वहीं २।४४

५. वहीं २।२५, २१

६. वहीं ४।१८

है, किन्तु इनसे यह मालूम होता है, कि चेतन (=पुरुष) चेतनाका माधार नहीं बल्कि चेतना-मात्र तथा निर्विकार है। उसकी चेतनामें हम जो विकार होते देखते हैं, उसका समानान पतञ्जलि बुद्धिकी वृत्तियों से विभक्त होनेकी बात कह कर देते हैं। बुद्धिकी सांख्यकी भाँति पतञ्जलि भी योग्य विकारशील (प्रकृति) से बनी मानते हैं। बुद्धिसे प्रभावित हो पुरुष जो विकारी मालूम होता, उसीको हटाकर उसे “अपने (चेतना मात्र), केवल स्वरूप में स्थापित करना)” योगका मुख्य ध्येय है, इसी अवस्थाको कैवल्य कहते हैं।

(२) चित्त (=बन्ध)

चित्तसे पतञ्जलिका क्या अभिप्राय है, इसे बतलानेकी उन्होंने कोशिल नहीं की है, उनका ऐसा करनेका कारण यह भी हो सकता है कि सांख्यके प्रकृति-पुरुष-संबंधी दर्शनको मानते हुए उन्होंने योग-संबंधी पहलूपर ही लिखना चाहा। चित्तको वह भोक्ता (=चेतन)को योग्य वस्तुओंमें मानने हैं—“यद्यपि चित्त (मल, कर्म-विपाकवाली) असंख्य वासनाओं-से युक्त होनेसे (देखनेमें भोक्ता जैसा मालूम होता है), तथापि (वह) दूसरे (अर्थात् भोक्ता जीव) के लिए है, क्योंकि वह सचातरूपमें होकर (अपना काम) करता है, (बैसे ही जैसे कि घर, ईंट, काठ, कोठरी, द्वार आदिका) सचात बनकर जो अपनेको बसने योग्य बनाता है, वह किसी दूसरे के लिए ही ऐसा करता है।”

(३) चित्तकी वृत्तियाँ

पतञ्जलिके अनुसार योग कहते ही हैं चित्तकी वृत्तियोंकी वृत्तियोंके निरोध-को। अब तक चित्तकी वृत्तियोंका निरोध (=विनाश) नहीं होता, तब तक पुरुष (=जीव) अपने षुद्ध रूप (=कैवल्य) में नहीं स्थित होता,

१. योग० १:३
(ह्याइटहेड पृ० ३६५)

२. वहीं ४:२४ मिलाइये “प्रयोजनवाच”से
३. वहीं १:२

चित्तकी वृत्तियाँ जैसी होती हैं, उसी रूपमें वह स्थित रहता है।^१ चित्तके बारेमें ज्यादा न कहकर भी चित्तकी वृत्तियोंको पतञ्जलिने साफ करके बतलाया है,^२ और यह वृत्तियाँ बूँक चित्तकी भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ हैं, इसलिए उनसे हमें चित्तका भी परिज्ञान हो सकता है। चित्त-वृत्तियाँ पाँच प्रकारकी हैं, जो कि (राग आदिके कारण) भ्रमिन् और निर्मल दो भेद और रखती हैं। वह पाँच वृत्तियाँ निम्न हैं :—

(क) प्रमाण—यथार्थज्ञानके साधन, प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द इन तीन प्रमाणोंके रूप में जब चित्तवृत्ति क्रियाशील होती है, उसे प्रमाण-वृत्ति कहते हैं।

(ख) विपर्यय—(किसी वस्तुका ज्ञान) जो अपने से भिन्न रूपमें होता है, वही मिथ्या-ज्ञान विपर्यय-वृत्ति है (जैसे गस्तीमें साँपका ज्ञान)।

(ग) विकल्प—वस्तुके अभावमें सिर्फ उसके नाम (=शब्द) के ज्ञान को लेकर (जो चित्तकी अवस्था, कल्पना होती है) वही विकल्प (? संकल्प-विकल्पकी) वृत्ति है।

(घ) निद्रा—(दूसरी किसी तरहकी वृत्ति के) अभावको ही लिए हुए, जो चित्तकी अवस्था होती है, उसे निद्रावृत्ति कहते हैं।

(ङ) स्मृति—प्रमाण आदि वृत्तियोंसे जिन विषयों का अनुभव होता है, उनका चित्तसे लुप्त न होना स्मृति-वृत्ति है।

यहाँ पतञ्जलिने स्वप्नका चिह्न नहीं किया है, जिसे कि विकल्पवृत्ति के लक्षणको जरा व्यापक—वस्तुके अभाव में सिर्फ वासनाको लेकर जो चित्तकी अवस्था होती है—करके प्रकट किया जा सकता है, किन्तु सूत्रकार केवल चित्त द्वारा निर्मित वस्तुको उतना तुच्छ नहीं समझते, बल्कि चित्तकी ऐसी निर्माण करनेकी शक्तिको एक बड़ी सिद्धि मानते हैं,^३ यह भी ब्यास रखना चाहिए।

(४) ईश्वर

पतञ्जलिके योगशास्त्रको सेष्वर (—ईश्वरवादी) सांख्य भी कहते हैं, क्योंकि जहाँ कपिलके सांख्यमें ईश्वरकी गुंजाइश नहीं है, वहाँ पतञ्जलिने अपने दर्शनमें उनके लिए “गुंजाइश बनाई” है। “गुंजाइश बनाई” इस-लिए कहना पड़ता है, कि पतञ्जलिने उसे उपनिषत्कारोंकी भाँति सृष्टि-कर्ता नहीं बनाना चाहा और न जलपावकी भाँति कर्मफल दिलानेवाला ही। चित्तवृत्तियोंके निरोध (—बंद) करनेके (योग-संबंधी साधनोंका) अभ्यास, और (विशेषसे) वैराग्य ही मुख्य उपाय बतलाये^१ हैं; उमीमें “अथवा ईश्वरकी भक्तिसे”^२ कहकर ईश्वरको भी पीछेसे जोड़ दिया। ईश्वर-भक्तिसे समाधिही सिद्ध होती है, यह भी आगे कहा है।^३ पतञ्जलि के अनुसार “ईश्वर एक सास तरहका पुरुष है, जो कि (अविद्या, राग, द्वेष आदि) मलों, (बर्मे, अवर्मे स्त्री) कर्मों, (कर्मके) विपाको (—फलों), तथा संस्कारोंसे निर्लेप है।”^४ इस परिभाषाके अनुसार जैनों और बौद्धोंके अर्हत् तथा कैवल्यप्राप्त कोई भी (मुक्त) पुरुष ईश्वर है। हाँ, ईश्वर बननेवालोंकी सूची कम करनेके लिए आगे फिर शर्त रखी है—‘उस (—ईश्वर) में बहुत अधिकताके साथ सर्वज्ञ बीज है।’^५ लेकिन जैन और उनकी देखादेखी पीछेवाले बौद्ध भी अपने मत-प्रवर्तक गुरुको सर्वज्ञ (—सब कुछ जाननेवाला) मानते हैं। इस खतरेसे बचने के लिए पतञ्जलिने फिर कहा—“बहु पहिलेवाले (गुरुओं=ऋषियों) का भी गुरु है, क्योंकि जब बहु न हो ऐसा काल नहीं है।” बुद्ध और महावीर ऐसे सनातन पुरुष नहीं हैं वह सही है, तो भी पतञ्जलि के कथनसे यही भालूम होता है, कि ईश्वर कैवल्यप्राप्त बूझते मुक्तों जैसा ही एक पुरुष है; फर्क इतना ही है, कि जहाँ मुक्त पुरुष पहिले बड़ रह कर अपने प्रयत्नसे मुक्त हुए हैं,

१. योग० १।१२

२. यहाँ २।४५

३. यहाँ १।२३

४. यहाँ १।२४

५. यहाँ १।२५

६. यहाँ १।२६

वहाँ ईश्वर सदासे (=नित्य) भुक्त है। उसका प्रयोजन यही है, कि उसकी भक्ति या प्रणिधानसे चित्त-वृत्तियों का निरोध होता है।^१ "उसका वाचक प्रणव (=ओम्) है, जिसके जपकी भावना उस (=ओम्) का जप कहलाता है, जिस (=जप) से प्रत्यक्-चेतन (=बुद्धिसे मिल जो जीव है उस) का साक्षात्कार होता है, तथा (रोग, संशय, आलस्य आदि चित्त विलोपस्वी) अन्तराश्रयों (=बाधाओं) का नाश होता है।

(५) भौतिक जगत् (=वृक्ष)

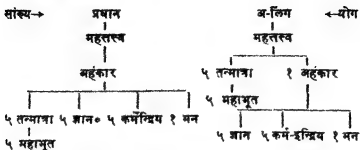
पतञ्जलिने जहाँ पुरुषको द्रष्टा (=देखनेवाला) कहा है, वहाँ भौतिक जगत् या सांख्यके प्रधानके लिए दृश्य शब्दका प्रयोग किया है। दृश्यका स्वरूप बतलाते हुए कहा है—^२ "(सत्त्व, रज, तम, तीनों गुणोंके कारण) प्रकाश, गति और गति-राहित्य (=स्थिति) स्वभाववाला, भूत (पाँच महाभूत और पाँच तन्मात्रा) तथा इन्द्रिय (पाँच ज्ञान, पाँच कर्म-इन्द्रिय; बुद्धि, अहंकार, मन तीन अन्तःकरण) स्वरूपी दृश्य (=जगत्) है, जो कि (पुरुषके) भोग, और मुक्ति (=अपवर्ग) के लिए है।"

(क) प्रधान-सांख्यने पुरुषके अतिरिक्त प्रकृति (=प्रधान) के २४ तत्त्वोंको प्रकृति, प्रकृति-विकृति, और विकृति इन तीन कोटियोंमें बाँटा है, जिन्हें 'हं' पतञ्जलिने चार प्रकार से बाँटा है।—^३

सांख्य	तत्त्व	योग
प्रकृति १	प्रधान (त्रिगुणात्मक)	अ-लिय १
प्रकृति-विकृति ७	१ महत्तत्त्व (=बुद्धि) + ५ तन्मात्रा + १ अहंकार	लिय १
विकृति १६		अ-विशेष ६
	५ महाभूत + ५ कर्मेन्द्रिय + ५ ज्ञानेन्द्रिय + १ मन	विशेष १६

१. योग० १।२७-३० २. यहीं २।१८, २१, २२ ३. यहीं २।१९

दोनों के जन्म-जनक संबंध में निम्न अन्तर है—



पाँच तन्मात्राएँ हैं—गंधतन्मात्रा, स०, रूप०, स्पर्श०, वाग्दतन्मात्रा

पाँच भूत हैं—पृथिवी, जल, अग्नि, वायु, आकाश

पाँच ज्ञान-इन्द्रियाँ हैं—नासिका, जिह्वा, चक्षु, स्पर्श, श्रोत्र

पाँच कर्मेन्द्रियाँ हैं—बाणी, हाथ, पैर, मल-इन्द्रिय, मूत्र-इन्द्रिय

अनीश्वरवादी सांख्य २४ प्राकृतिक तत्त्वों तथा पुरुष (जीव को लेकर २५ तत्त्वोंको मानता है; और ईश्वरवादी योग उसमें पुरुषविशेष (=ईश्वर) को जोड़ कर २६ तत्त्वोंको।

“पुरुषके लिए ही दृश्य (जगत्) का स्वरूप है,” इसका अर्थ है, कि पुरुषके कैवल्य (=मुक्ति) प्राप्त हो जानेपर संसारका अस्तित्व खतम हो जायेगा; किन्तु अनादिकालसे आज तक कितने ही पुरुष कैवल्यप्राप्त हो गए, तो भी जगत् इसलिए जारी है, कि कैवल्यप्राप्तोति निम्न—बड़ पुरुषों—की भी वह सामेकी योग्य वस्तु है।”

(क) परिवर्तन—पाँचों महामूर्तों, दसों इन्द्रियाँ और मन (=चित्त) में निरन्तर परिवर्तन (=वाच, उत्पत्ति) होता रहता है, जिनसे महामूर्तों और इन्द्रियों के परिवर्तन (=परिणाम) तीन प्रकार के होते हैं—बर्तन-परिणाम (=मिट्टी का पिड़कनी बर्त जोड़ बटकनी बर्त में परिवर्तन

होना), लक्षण-परिणाम (=घड़ेका अतीत, वर्तमान, भविष्य के संबंध=लक्षणसे अतीत घड़ा, वर्तमान घड़ा, भविष्य घड़ा बनना), अवस्था-परिणाम (=वर्तमान घड़ेका नयापन, पुरानापन आदि अवस्था बदलना)। मिट्टी में चुणं और पिंड, पिंड और घड़ा, घड़ा और कपाल (=सपड़ा) यह जो पहिले पीछेका क्रम देखा जाता है, वह एक ही मिट्टी के भिन्न-भिन्न धर्म-परिवर्तनोको जनलाता है, इसी अतीत, वर्तमान और भविष्यकालके भिन्न-भिन्न क्रमसे भिन्न-भिन्न लक्षण तथा दृश्य, सूक्ष्म, स्थूलके भिन्न-भिन्न क्रमसे भिन्न-भिन्न अवस्थाका परिवर्तन मालूम पड़ता है।^१

इस तरह पतञ्जलि परिवर्तन होता है इसे स्वीकार करने है यद्यपि वह स्वयं इस बात को स्पष्ट नहीं करते, तो भी साध्यकी दूसरी कितनी ही बातोंकी भाँति उनके मनमें भी परिवर्तन होता है भावसे भाव रूप में (-मत्कार्यवाद) में ही।

“(मत्त्व, रज, तम ये तीन) गुण स्वरूपवाले (प्रधानमेतौबके २: तत्त्व) व्यक्त होते हैं (जब कि वर्तमान काल में हमारे सामने होते हैं) और सूक्ष्म होत हैं (जब कि वे आँखसे ओझल भूत, या भविष्य में रहन है)। (गुणोंके तीन होनपर भी उनके धर्म, लक्षण, या अवस्था-) परिणाम (परिवर्तन) चूँकि एक होते है, इसलिए (परिणाम से उत्पन्न बँट अहंकार आदि वस्तुओंका) एक होना देखा जाता है।^२ इस प्रकार नाना कारणा (गणों) में एक कार्यका उत्पन्न पतञ्जलिने मिट्टी की। साध्य और यांग के ताना गुण प्रकृतिकी तीन स्थितियों को बतलाते हैं। यह स्मरण रखना चाहिए, वह स्थितियाँ हैं—सत्त्व प्रकाशमय अवस्था, रजः गतिमय अवस्था, तम -गतिभून्यतामय अवस्था।

(६) जिनिक विज्ञानवादा संकेत

नाना कारणसे एक कार्यका उत्पन्न होना विज्ञानवादके विरुद्ध है

क्योंकि विज्ञानवादी एक ही विज्ञानसे जगत्की असंख्य विचित्रताओंकी उत्पन्न मानते हैं। इसका खंडन करते हुए पतंजलि कहते हैं कि “वे (चिन्त-विज्ञान-मन और भौतिक तत्त्व) दोनों भिन्न भिन्न हैं, क्योंकि एक (स्त्री) वस्तुके होनेपर भी (जिम चित्तमें उसकी उत्पत्ति विज्ञानवादी बतलाने हैं, वह) चित्त (एक नहीं) अनेक है।” विज्ञानवादके अनुसार वहाँ जो स्त्री शरीर है, वह विज्ञान (=चित्त) का ही बाहरी क्षेपण (=फेंकना) है, किन्तु जिम चित्तके क्षेपणका परिणाम वह स्त्री है, वह एक नहीं है—किमीके चित्तके लिए वह मृदा प्रिया पत्नी है, किसीके चित्तके लिए वह दुःखदा नीत है। फिर ऐसे परम्परविरोधी अनेक विज्ञानों (=चिन्ता) में निर्मित स्त्री एक विज्ञानमें बनी नहीं कही जा सकती; इसका जगह यही मानना चाहिए कि विज्ञान और भौतिक तत्त्व भिन्न-भिन्न हैं, और वहाँ मिलकर एक वस्तु को बनाते हैं। और भी “यदि वस्तुको एक चित्त (=विज्ञान) में बनी माना जाये, तो (उस चित्तके किसी दूसरे कपड़े आदिके निर्माण में) व्यस्त होने पर, उस वस्तुका क्या होगा — (=निर्माण कर्ता चित्त के अभावमें उसका अभाव होना चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं होता, इसलिए) वस्तु चित्तसे बनी नहीं है, बल्कि उसकी स्वतन्त्र सत्ता है। अनेकाने चित्त पारो वस्तुओं (=भौतिक पदार्थों)का कारण होनेसे आपके तर्कानुसार उसे सर्वज्ञ होना चाहिए, किन्तु ऐसा नहीं देखा जाना, इसलिए विज्ञान सबका मूलकारण है, यह मत गलत है। हमारे मतमें तो “वस्तुके ज्ञान होनेके लिए (इन्द्रिय-द्वारा) चित्तका उस (वस्तु)से ‘रेंगा जाना’ (=मनपर सम्पर्क पड़ना) जरूरी है, (जब वह वस्तुसे रेंगा नहीं होता, तो वस्तु) अज्ञान होती है।” चित्त परियस्तनशील है, किन्तु “चित्तकी वृत्तियाँ लगानार (=मदा) ज्ञान रहती हैं, यह इसीलिए कि उस (=भोग्य-वस्तु) का स्वामी (=पुरुष) अ-परिवर्तनशील है।” “दृश्य (=जगत्का एक भाग होनेसे चित्त स्वप्रकाश (=स्वप्रचेतन) नहीं है” बल्कि उसे प्रकाश

पुरुष के संपर्कसे मिलता है। इसलिए चित्तमात्रसे जगत्की उत्पत्ति माननेसे चेतनाकी गुत्थी भी नहीं सुलझ सकती।

यद्यपि उपरोक्त आक्षेप शरकर और बर्कले जैसे नित्य (=स्थिर) विज्ञानवादियों पर भी लागू होता है, किंतु पतञ्जलिका मुख्य लक्ष्य वहाँ क्षणिक विज्ञानपर है, इसीलिए अपने अभिप्राय को और स्पष्ट करते हुए कहते हैं— “और (बीड़ोंके अनुसार चित्तके क्षणिक होने तथा उससे परंपुरुषके न होने-पर) एक समयमें (चित्त और चेतन पुरुष) दोनोंकी स्मृति (=अवधारण) नहीं हो सकती” यद्यपि ऐसा होते देखा जाता है—घड़ा देखते वस्तु ‘मैंने बड़ा देखा’से बँका भी स्मरण होता है। “यदि (दूसरे क्षणवाले) अन्य चित्तसे (उसे) देखा जानेवाला मानें, तो उस बुद्धिमें दूसरी, उससे दूसरी, इस प्रकार, कहीं निश्चित स्थानपर नहीं पहुँच सकेंगे, और स्मृतियोंमें गड़बड़झाला (=संकरता) होगा।” इसलिए क्षणिक विज्ञान स्मरणकी समस्याको हल नहीं कर सकता, और वस्तुओं की उत्पत्तिकी समस्याका भी नहीं कर सकता वह अभी कह जाये हैं, इस प्रकार विज्ञानवाद युक्तिसंगत नहीं है।

(७) योगका प्रयोग

अविद्या, प्रत्यक्षालम्बन, क्लेश, सविचार, निर्विचार, शुक्ल, कृष्णकर्म, वासय (=वासव), चित्त, समापत्ति, वासना, वैशारद्य, प्रसाद, भव-प्रत्यय, मृदु-अप्य-अधिमात्र, मैत्री-कृपा-मुदिता-उपेक्षा, अद्धा-भोग्य आदि बहुत से पारिभाषिक शब्दार्थ पतञ्जलिने ज्योंके त्यों बीड़ोंसे तो ले लिए ही हैं, साब ही मौलिक सच्चाई जिसपर पतञ्जलि जोर देना चाहते हैं, उसे भी जब देखते हैं, कि वह बीड़ों के चार आर्य-सत्त्वोंका ही रूपान्तर है तो पता लग जाता है, कि पतञ्जलि बीड़ विचारोंसे कितने प्रभावित हुए थे—^१ आर्यमत्त्व हैं—(१) दुःख, (२) दुःख-समुदाय (= दुःख-हेतु), (३) त्रिगुण (=दुःखका विनाश) और (४) दुःख-

निरोध-गामिनी-प्रतिपद् (=दुःख निरोधकी ओर ले जानेवाला मार्ग या उपाय)। इसकी जगह देखिये पतञ्जलिके^१ (१) हेय (=त्याग्य), (२) हेय-हेतु, (३) हान (=नाश) और (४) हान-उपायको। हेयसे उनका क्या मतलब है, इसे खुद ही “हेय जानेवाला दुःख” है^२ कह कर साफ कर दिया है, इसलिए इसमें सन्देह ही नहीं रह जाता कि योगने बीड़ चार आर्वसर्तोंको ले लिया है। योगके इन चार मौलिक सिद्धान्तों— जो ही वस्तुतः योगशास्त्रके मुख्य प्रयोजन हैं—के बारेमें यहाँ कुछ और कहना जरूरी है।

(क) हान—हान दुःखको कहते हैं, और दुःख पतञ्जलिका भी उतना ही व्यापक सत्य है जितना बीड़ोंका —“सारे (भोग) ही दुःख”^३ हैं।

(ख) हेय (=दुःख)-हेतु—इस दुःखका कारण क्या है? “जीव (=द्रष्टा) और जगत् (=वृत्त्य) का संयोग।”^४ “(यही) संयोग मिलिक्रियत (=जगत्) और मालिक (=जीव) की शक्तियोंके (जो) अपने-अपने स्वरूप हैं, उनकी उपलब्धि (=अनुभव) का हेतु है।”^५ इनमें जगत्के स्वरूपका अनुभव भोगके रूपमें होता है, पुरुष (=जीव) के स्वरूपका अनुभव अपवर्ग (=कैवल्य)के रूपमें। भोगके रूपमें होनेवाले अनुभवका कारण जो संयोग है, वही दुःखका हेतु है।

(ग) हान (=दुःख)से कूटना—जीव और जगत्के भोक्ता और भोग्यके रूपमें जिस संयोगको अभी दुःखका हेतु बतलाया गया है, उस संयोगका कारण अविद्या है। उसीके अभावसे उस संयोगका अभाव होता है। यही संयोगका अभाव हान है, और वही द्रष्टा (=पुरुष)का कैवल्य है।^६

(घ) हान (=दुःख)से कूटनेका उपाय—मुख्यका प्रकृतिके संयोगसे मुक्त हो अपने स्वरूपमें अवस्थित होना हान या कैवल्य है, यह तो ठीक है

१. शोभ० २।१६, १७, २५, ३६ २. वहीँ २।१६ ३. वहीँ २।१५

४. वहीँ २।७ ५. वहीँ २।२३ ६. वहीँ २।२४-२५

किंतु यह संयोगसे मुक्त होना (=हान) किस उपायसे हो सकता है? इसका उत्तर पतञ्जलि देते हैं—“(पुरुष और प्रकृतिके) विवेक (—भिन्न-भिन्न होने) का निर्भ्रान्त ज्ञान हानका उपाय है।”

योग के अगोके अनुष्ठानसे (चित्तके) मलोंका नाश होता है, जिससे ज्ञान उज्ज्वल होता जाता है, यहाँ तक कि विवेक ज्ञान प्राप्त हो जाता है।

३ - योगकी साधनायें

योगसूत्रका मुख्य प्रयोजन है, उन साधनां या अगोंके बारे में बतलाना, जिनसे पुरुष-कैवल्य प्राप्त कर सकता है। ये योगके अंग आठ हैं, इसीलिए पतञ्जलिके योगको भी अष्टांग-योग कहते हैं। ये आठ अंग हैं—यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान, समाधि, जिनमें पहिले पाँच बहिरंग कहे जाते हैं, और अन्तिम तीन चित्तकी वृत्तियोंसे विशेष संबंध रखने के कारण अन्तरंग कहे जाते हैं। योगसूत्रके दूसरे और तीसरे पादमें इन आठों योग-अंगोंका वर्णन है।

(१) यम^१—अहिंसा, सत्य, चोरी-न्याय, (=अस्तेय), ब्रह्मचर्य और अ-परिग्रह (=भोगोंका अधिक संग्रह न करना)।

(२) नियम^२—शौच (=शारीरिक शुद्धता), सन्तोष, तप, स्वा-ध्याय और ईश्वर-प्रणिधान (=ईश्वरभक्ति)।

(३) आसन^३—मुखपूर्वक शरीरका निश्चल रखना (जिसमें कि प्राणायाम आदिमें आसानी हो)।

(४) प्राणायाम^४—आमनसे बैठे श्वास-श्वासकी गतिका विच्छेद करना।

(५) प्रत्याहार^५—इन्द्रियोंका उनके विषयोंके साथ योग्य न होने से चित्त (=मन) का अपने रूप जैसा रहना।

१. योग० २।२६ २. वहीं २।२८ ३. वहीं २।३० ४. वहीं २।३२

५. योग० २।४६ ६. वहीं २।४९ ७. वहीं २।५४

(६) चारणा'—(किसी आस) देश (=नासास्र आदि)मे चित्तको रोकना ।

(७) ध्यान'—उस (चारणाकी स्थिति)मे (चित्तकी) वृत्तियोंकी एकरूपता ।

(८) समाधि'—वही (ध्यान) जब (ध्यानके) स्वरूप (के ज्ञानसे) रहित, सिर्फ (ध्येय) अर्थ (के स्वरूप)मे प्रकाशमान होता है (तो उसे समाधि कहते हैं)।—अर्थात् ध्येय, ध्याता और ध्यानके ज्ञानोंमें जहाँ ध्येय मात्रका ज्ञान प्रकट होता है, उसे समाधि कहते हैं।

धारणा, ध्यान, समाधि इन तीन अन्तरंग योगांगोंको संबन्ध भी कहते हैं।

§ ३—शब्दप्रमाणक ब्रह्मवादी वावरायण (३०० ई०)

१—वावरायणका काल

यूनानियों और शकोंके चार शताब्दियोंके शासन और संस्कृति-संबन्धी प्रभाव तथा बौद्धोंके तीव्र तर्क प्रहारसे ब्राह्मणोंके कर्मकाण्डकी ही नहीं उनके उपनिषदीय अध्यात्म दर्शनका प्रभाव भी क्षीण होने लगा। जहाँ तक युक्ति-मग्न सिद्धान्तोंके संबंधमें उतर हो सकता था, वह उन्होंने न्याय, वैशेषिक, योग और सांख्य द्वारा दिया; किन्तु वह काफी नहीं था। यदि वेद-मूलक ज्ञान और कर्मकाण्डके संबंधमें उत्पन्न हुई शंकाओंका वह उत्तर नहीं दे सकने थे, तो ब्राह्मणधर्मकी जड़ खुद चुकी थी, इसीलिए उनकी रक्षाके लिए वावरायण और जैमिनिने कलम उठाई। जैमिनिकी कर्म-मीमांसाके बारेमें हम लिख चुके हैं। वहाँ हमने यह भी बतलाया था, कि एक दूसरे की राय उद्धृत करनेवाले जैमिनि और वावरायण समकालीन थे, जिसका अर्थ हुआ, वावरायण भी ३०० ई०में मौजूद थे। पौराणिक परंपरा वावरायण

तथा व्यासको एक मानती है, और पाँच हजारसे कुछ साल पहिले महा-भारत कालमें उनका होना बतलाती है; किन्तु इसका खंडन स्वयं वेदान्त सूत्रकारके सूत्र करते हैं, जिसमें सिर्फ बुद्धके दर्शनका ही नहीं, बल्कि उनकी मृत्यु (४८३ ई० पू०)से छे-सात सदियोंसेभी पीछे अस्तित्व में आनेवाले बौद्ध दार्शनिक सम्प्रदायों—वैभाषिक, योगाचार, माध्यमिक—का खंडन है। अफ़ज़ातुंके प्रभावसे प्रभावित हो बौद्धोंने अपने विज्ञान-वादका विकास नागार्जुन (१७५ ई०)से पहिले भी किया था जरूर, किन्तु उसका पूर्ण विकास दो पेशावरी पठान भाइयों—असग और वसुबंधु (३५० ई०)—ने किया। यद्यपि विज्ञानवाद (=योगाचार) का जिस प्रकार खंडन सूत्रोंमें किया गया है, उससे काफी मन्देहकी गुंजाइश है, कि वेदान्तसूत्र असग (३५० ई०) से पीछे बने, तो भी और निश्चयात्मक प्रमाणोंके अभावमें अभी हम यही कह सकते हैं, कि बादरायण, कणाद (१५० ई०), नागार्जुन (१७५ ई०), योगसूत्रकार पतंजलि (२५० ई०), के पीछे और जैमिनि (३०० ई०)के समकालीन थे। यह स्मरण रखना चाहिए, कि ३५० ई०में पहिलेके दर्शन-समालोचक बौद्ध-दार्शनिकोंके प्रयोगे पना नहीं लगना, कि उनके समयमें वेदान्तसूत्र या मीमांसासूत्र मौजूद थे।

२ - वेदान्त-साहित्य

वेदान्तसूत्रोपर बोधायन और उपनिषद् वृत्तियाँ (छोटों टीकायें) लिखी थीं, जिनमें बोधायन वृत्तिके कुछ उद्धरण रामानुज (जन्म १०२३ ई०)ने दिये हैं किन्तु ये दोनों वृत्तियाँ आज उपलब्ध नहीं हैं। परम्परामें यही पता लगना है कि बोधायन शारीरकवादी द्वैतवादके समर्थक थे जो हो वेदान्त मतों का भी भाव मालूम होता है, जैसा कि आगे पता होगा, और उपनिषद् अद्वैतवादके। वेदान्तसूत्रोपर सबसे पुराना ग्रन्थ शङ्कर (३८८-८०० ई०) का भाष्य है। हर्षवर्धन (६४० ई०)के शासन ४०० वर्षमकीनि (६०० ई०) के दर्शनके बाद, दिसर्थोंसे कलपर ग्ग जड़ी

गई सामाजिक और आर्थिक समस्याओंकी उलझनों, उनके कारण पैदा हुई विषमताओं, बहुसंख्यक जनताकी पीड़ा-प्रताड़नाओं तथा अल्पसंख्यक शासकों-शोषकोंकी मानसिक विलासिताओं, अनिश्चित भविष्य संबंधी आशंकाओंसे भारतीय मस्तिष्क वस्तुस्थितिको लेते हुए किसी हल्के ढूँढ़नेमें इतना असमर्थ था, कि उसे विज्ञानवाद, परलोकवाद, मायावादकी हवामें उड़कर आत्मसन्तोष या आत्मसम्भोह—जैसे भूढ़ना—एक-मात्र रास्ता सूझना था। असंग, वस्तुबंधुके विज्ञानवाद द्वारा बौद्धोंकी सिद्धित शासक-शोषक वर्ग में प्रिय और सम्मानित बननेका मौका मिला था, तो भी बौद्ध विज्ञानवाद उस समय अति तक न पहुँच सका, यह तो इसीसे मालूम होता है, कि दिङ्नाग (४५० ई०) और धर्मकीर्ति (६०० ई०) विज्ञानवादी सम्प्रदायके होते भी उनपर वस्तुवादका जितना प्रभाव था, उतना विज्ञानवादका नहीं—धर्मकीर्तिको तो बल्कि स्वातंत्रिक (=वस्तुवादी) विज्ञानवादी साफ तौरसे कहा गया है। बौद्धोंकी सफलताकी देखकर शक्यने भी उपनिषद् दर्शनको शुद्ध विज्ञानवादके रूपमें परिणत करनेकी इच्छामें अपने वेदान्तभाष्यको लिखा। उन्हें इसमें आस्थावीत सफलता हुई, यह तो इसीसे मालूम है, कि आजके शिक्षित हिन्दुओंमें—जिन्हें दर्शनकी ओर कुछ भी शौक है—सबसे अधिक संख्या शंकर-वेदान्त अनुयायियों—“वेदान्तियों”की है; शंकर-वेदान्तसे संबंध रखनेवाली तथा खुद शंकरभाष्यपर लिखी गई पुस्तकोंकी संख्या हजारों है। शंकर-भाष्यके बाद सबसे महत्वपूर्ण ग्रंथ वाचस्पति मिश्र (८४१ ई०)की आत्मसी (शंकरभाष्यकी टीका) तथा कन्नौजराज जयचन्दके दर्बारी कवि और दार्शनिक श्रीहर्ष (११९० ई०) का साङ्ख्यसंख्यासह है।

शंकरकी सफलताने बतला दिया, कि ब्राह्मण (=हिन्दू)-धर्मी किसी सम्प्रदायकी यदि सफलता प्राप्त करती है, तो उसे शंकरके रास्तेका अनुकरण करना चाहिए। इस अनुकरणका परिणाम यह हुआ है, कि आज सभी प्रधान-प्रधान हिन्दू सम्प्रदायों के पास अपनी दार्शनिक नींव

मजबूत करनेके लिए अपने-अपने वेदान्त-भाष्य हैं—

संप्रदाय	भाष्यकार	काल
शंकर (शैव)	शंकर (मलबार)	७८८-८२० ई०
रामानुजीय (वैष्णव)	रामानुज (तमिल)	१०२३ (जन्म)
निम्बार्क (वैष्णव)	निम्बार्क (तेलगू)	११ वीं सदी
भाष्य (वैष्णव)	आनन्दतीर्थ (कर्नाट)	११९८ (जन्म)
राधावल्लभी (वैष्णव)	वल्लभ (तेलगू)	१४०१ (जन्म)

३-वेदान्तसूत्र

वेदान्तसूत्रोको शारीरकसूत्र भी कहा जाता है, क्योंकि इसमें जगत् और ब्रह्मको शरीर और शरीरधारी=शारीरकके तौरपर वर्णित किया है,—जो कि शंकरके मतके खिलाफ आता है। दूसरा नाम ब्रह्ममोमामा है, जो कि कर्ममोमामा (-मोमासा)की तुलनामें रखा गया है। वेदान्त-सूत्रमें चार अध्याय और हर अध्यायमें चार-चार पाद हैं, जिनमें सूत्रोंकी संख्या इस प्रकार है—

अध्याय पाद सूत्र-संख्या अधिकरण (प्रकरण)				विषय
१	१	३२	११	उपनिषद् सिद्ध ब्रह्मको जगत्की उत्पत्ति, स्थिति, प्रलयका कारण मानती हैं।
	२	३३	६	
	३	४४	१०	
४	२९	८		युक्तिसे भी जगत् कारण ब्रह्म है, प्रधान आदि नहीं।
	१३८			

१. इनके अतिरिक्त श्रीकण्ठ, बलदेव और भास्करके भी भाष्य हैं, यद्यपि उनका आज कोई बार्मिक संप्रदाय मौजूद नहीं है। हालाँकि अब रामा-

अध्याय	पाद	सूत्र-संख्या	अधिकरण (प्रकरण)	विषय
२	१	३६	१०	दूसरे दर्शनों का संबन्ध
	२	४२	८	
	३	५२	७	चेतन और जड़ प्राण और इन्द्रियाँ
	४	१९	३	
		१४९		
३	१	२७	६	पुनर्जन्म
	२	४०	८	स्वप्न मुषुप्ति आदि अवस्थाएँ ।
	३	६४	२६	उपनिषद् के सभी उप- देशों (विद्याओं) का प्रयो- जन ब्रह्मज्ञान से ही मुक्ति; किन्तु कर्म भी सहाकारी ।
	४	५१	१५	
		१८२		
४	१	१९	११	ब्रह्मज्ञान का फल शरीर- रान्त के बाद मुक्तकी यात्रा ।
	२	२०	११	
	३	१५	५	अन्तिम यात्रा का मार्ग
	४	२२	६	मरने के बाद मुक्तकी
	१६	७६	१५१	अवस्था और अधिकार
		५४५		

४- वेदान्त का प्रयोजन उपनिषदों का समन्वय

जिस तरह जैमिनि ने ब्राह्मण और उसके कर्मकाण्ड का अन्वयाभुंघ समर्थन

नगरी वैष्णवों ने अपने को रामानुजी वैष्णवों से स्वतंत्र संप्रदाय साबित करने का प्रयास किया, तो किसी विद्वान् के वेदान्तब्राह्मण को रामानन्द-ब्राह्मण के नाम से प्रकाशित करना जरूरी समझा ।

किया है, वही काम वादरायणने उपनिषद्के संबंधमें अपने ऊपर लिया। पहिले अध्यायके चतुर्थ पाद तथा दूसरे अध्यायके प्रथम और द्वितीय पाद—५४५ सूत्रोंमेंसे १०७—को छोड़ बाकी सारा ग्रन्थ उपनिषद्की शिक्षाओं, और विद्याओं (=विशेष उपदेशों) पर बहस करनेमें लिखा गया है और इन १०७ सूत्रोंमें भी अधिकतर उपनिषद्-विरोधी विचारोंका खंडन किया गया है।

वेदान्तका प्रथम सूत्र है “अब यहाँसे ब्रह्मकी जिज्ञासा” शुरू होती है; इसकी तुलना कीर्तिष्ये भीमांसाके प्रथम सूत्र—“अब यहाँसे धर्मकी जिज्ञासा” शुरू होती है—से। ब्रह्म क्या है, यह दूसरे सूत्रमें बतलाया है—“इस (= जगत्)का जन्म आदि (स्थिति और प्रलय) जिससे (वही ब्रह्म है)” यहाँ सूत्रकारने ब्रह्मकी सिद्धिमें अनुमान प्रमाणका प्रयोग किया है, ‘हर वस्तुका कोई कारण होता है, इसलिये जगत्का भी कारण होना चाहिये’ इस तर्कमें उन्होंने जगत्-खण्डा ब्रह्मका सिद्ध किया। तो भी वादरायण ब्रह्मको तर्कमें सिद्ध करने पर उतने तुले हुए नहीं मालूम होते, इसलिए सबसे भारी हेतु ब्रह्मके होनेमें तीसरे सूत्रमें दिया है—“क्योंकि शास्त्र (= उपनिषद्) इसका प्रमाण है” (शब्दार्थ है “क्योंकि शास्त्र उसकी योनि है”) “और वह (शास्त्रका प्रमाण होना, मारे उपनिषदोंका) सर्वसम्मत (= समन्वय) है।” बाकी सारा वेदान्त-सूत्र एक तरह इसी चीजें सूत्रकी विस्तृत व्याख्या है।

सर्व-सम्मत या समन्वय साबित करनेमें वादरायणने एक तो उपनिषद्-के भीतरा विरोधोंका गणना करना चाहा है, दूसरे यह साबित किया है कि भिन्न-भिन्न उपनिषद् वचनाओंने जो ब्रह्मज्ञान-संबन्धी खास-खास उपदेश (= विद्यायें) दिए हैं, वह सभी उन्हीं एक ब्रह्मके बारेमें हैं। ब्रह्म, जीव, जगत् आदिके बारेमें अपने सिद्धान्त क्या हैं, और विरोधी दार्शनिक

१. तैत्तिरीय उपनिषद् ३।१।१ में “जिससे ये प्राणी पैदा हुए...” के आशयको इस सूत्रमें व्यक्त किया गया है। २. वेदान्तसूत्र १।१।४

सिद्धान्त युक्तिसंगत नहीं है, इतना और ले लेनेपर वेदान्तसूत्रमें प्रतिपादित सारी बातें आ जाती हैं, जैसा कि पहिले दिए नक्षेत्रोंसे मालूम होगा।

(विरोध-परिहार) — उपनिषद्के ऋषियोंने जगत्के मूलकारणके ईदनेका प्रयास किया था, और सभी एक ही रायपर नहीं पहुँचे — उदाहरणार्थ सयुग्वा रैब्व जल (=वायु) को मूलकारण मानता था, पिछले उपनिषदोंमें कपिल भी ऋषि माने गए हैं, वह प्रधानको मूलकारण मानते थे। इसलिए बादरायणके लिए यह जरूरी था, कि उपनिषद्के ऐसे वस्तुव्यंकों परस्परिक विरोधको दूर करें। प्रश्नकारने पहिले अध्यायके पहिले पादके पाँचवें सूत्रसे विरोध-परिहारको शुरू किया है।

(१) प्रधान (=प्रकृति) को उपनिषद् मूलकारण नहीं मानता — उद्दालक आरुणिने अपने पुत्रको ब्रह्मका उपदेश करते हुए कहा था — “सौम्य ! यह पहिले एक अद्वितीय सत् (=अस्तित्व रूप) था। उसने ईक्षण (=कामना) किया कि “मैं बहुलता होऊँ।” यहाँ जिस सत्, एक, अद्वितीय तत्त्वके अस्तित्वको सृष्टिसे पहिले आरुणि स्वीकार करते हैं, वह कपिल-प्रतिपादित प्रधान (=प्रकृति) पर भी लागू हो सकता था; फिर कही जगत्का जन्म ब्रह्मसे मानना कहीं प्रधानसे, यह परस्पर-विरोधी बात होती, इसी विरोधको दूर करते हुए बादरायणने कहा है — “अ-शब्द (=उपनिषद्के शब्दोंसे न प्रतिपादित प्रधान, वहाँ अभिप्रेत) नहीं है, क्योंकि यहाँ ईक्षण (का प्रयोग किया गया है, और वह जड़ प्रधानके लिए इस्तेमाल नहीं हो सकता)।” प्रश्न हो सकता है, शब्दोंका प्रयोग कितनी ही बार मुख्य नहीं गौण अर्थमें भी किया जाता है, उसी तरह आगे होनेवाली बातको काव्यकी भाषामें ऋषिने “ईक्षण किया” कहा होगा। उसका उत्तर है — “गौण नहीं है, क्योंकि (वहाँ उसी सत्के लिए) आत्म शब्द (का प्रयोग आया है, जो कि जड़ प्रधानके लिए नहीं हो सकता)।” यही नहीं “उस (सत्य) में निष्ठावालेको मोक्ष पानेकी

वान कही है। (प्रधान अभिप्रेत होता तो मुमुक्षु श्वेतकेतुके लिए अन्तमे उस प्रधानको हेय=न्याय्यके तौरपर बतलाना चाहिए था) “हिय होना न कहता भी (यही मिड करता है, कि आरुणि मत्मे प्रधानका अर्थ नहीं लेते थे)। आरुणिने उपदेशके आरम्भ हीमे “एकके जाननेमे सबका ज्ञान”^१ होता है, इमे मिट्टीके पिड और मिट्टीके भाडोंके उदाहरणमे बतलानेकी प्रतिज्ञा (=दावा) की थी, चेतन (=पुरुष) उमी तरह प्रधानका कारण नहीं हो सकता, इमलिग”^२ (उस) प्रतिज्ञाके विरोध (का ब्याल करने) से” भी यहाँ मद्मे प्रधान अभिप्रेत नहीं है। आग’ इमी उपदेशमे स्वप्नमें पुरुष (=जीव)के उम मत्के पाम आनेका वान कही है, इस” “स्वप्नमें जाने (की बात)मे” भी प्रधान अभिप्रेत नहीं मालूम होता। यही नहीं जैमे यहाँ “मद् ही अकेला पहिले था” कहा गया है, उमी तरह ऐतरेय उपनिषद्मे “आत्मा ही अकेला पहिले था” कहा गया है, इमे “एक तरहकी (वर्णन) गति (=शैली)मे”^३ भी हमारे पक्षकी पुष्टि होती है। और खुद आत्माका शब्द भी मत्के लिए वही” मुना गया (श्रुतिने कहा) है इससे भी।”^४

दमी तरह ‘अनन्दमय’ मे अष (शानुमय)मे जीवात्मा अभिप्रेत नहीं है, बल्कि वहाँ भी यह ब्रह्मवाचक है।

(२) जीवात्मा (और प्रधान) भी मूल कारण नहीं—तैत्तिरीय उपनिषद्मे^५ कहा है—“उमी इस आत्मामे आकाश पैदा हुआ, आकाशसे वायु, वायुमे अग, अगमे जल, जलमे पृथिवी . विज्ञान (=आत्मा)को यदि ब्रह्म जानता है तो सभी कामनाओंको प्राप्त करता है। उस (=विज्ञान) का यह शरीर (म रहने) वाला ही आत्मा है, जो कि पहलेका

१. छा० ६।१।१, देखो पृष्ठ ४५३ भी। २. वे० सू० १।१।९
 ३. छा० ६।८।१ ४. वे० सू० १।१।१० ५. ऐतरेय १।१
 ६. वे० सू० १।१।११ ७. छा० ६।३।२ “अनेन जीवेनात्मना”।
 ८. वे० सू० १।१।१२ ९. २।१, ५

है । उसी इस विज्ञानमयसे अन्य=अन्तर आनन्दमय आत्मा है, उससे यह (विश्व) पूर्ण है ।" यहाँ आत्मामे आकाश आदिकी उत्पत्ति बतलाई है, जिससे आत्मा मूलकारण मान्य होता है, और उसी आत्माके लिए "आनन्दमय", "शरीरवाला" भी प्रयुक्त हुआ है, जिसमे जान पड़ता है,; सृष्टिकर्त्तासे यहाँ ब्रह्म नहीं जीवात्मा अभिप्रेत है । इसका उत्तर वेदान्तके आठ सूत्रोंमें दिया गया है—

"आनन्दमय (यहाँ जीवके लिए नहीं ब्रह्मके लिए है) क्योंकि (तैत्तिरीय उपनिषद्के इसी प्रकरण—ब्रह्मानन्दवल्ली—में आनन्द शब्दको (ब्रह्म के लिए) बार-बार दुहराया गया है ।"

"मय (मिर्च) विकार (मिट्टीका विकार घड़ा मृन्मय, मोनेका विकार कुंडल सुवर्णमय) वाचक नहीं हैं, बल्कि (वह) अधिकता (जैसे सुखमय) के लिए भी होता है ।"

"और (वही तैत्तिरीयमें) उस (आनन्द) का (इस आत्माको) हेतु भी बतलाया गया है ।"

"और (उसी उपनिषद्के मन्वाधरमें) (जो 'मत्य ज्ञान अनन्त ब्रह्म') आया है, वही (आनन्दमयमे यज्ञी) गाया (=वर्णित किया) गया है ।"

"(ब्रह्मसे) दूसरा (जीवात्मा) यहाँ संभव नहीं है (क्योंकि उसमे जगत्के उत्पादनके लिए आवश्यक सर्वशक्तिमत्ता और सर्वज्ञता कहाँ है ?) ।"

"और (यदि कहो कि जीवात्मा और ब्रह्म एक ही हैं, तो यह गलत है) क्योंकि (दोनोंमें) भेद बतलाया गया है ।"— ('उसी इस विज्ञानमय (जीव) से अन्य=अन्तर आनन्दमय आत्मा है ।"

"उसने कामना की" यहाँ जो "कामना करना आया है, उसमें (शब्द-प्रमाण-वह्निष्कृत) अनुमान-गम्य (=प्रमाण) भी नहीं लिया जा सकता ।"

“और फिर इस (आत्मा) के भीतर उस (आनन्द) का इस (जीव) के साथ योग (=मिलना) भी कहा गया है।”

इस प्रकार आत्मा शब्दसे यहाँ न जीवको लेकर उसे मूलकारण माना जा सकता है, और न “मय” प्रत्ययके विकार अर्थको ले मांख्यवाले प्रबानको लिया जा सकता। इस तरह उपनिषद् ब्रह्मको ही विश्वके जन्म आदिका कर्त्ता मानते हैं यह बात माफ है।

“अन्तर”, “आकाश”, “प्राण”, “ज्योति” शब्दोंको भी छान्दोग्य उपनिषद्में जन्मादि-कर्त्ताके तौरपर कहा गया है। उनके बारेमें भी प्रकृति (=प्रधान) या प्राकृतिक पदार्थका भ्रम हो सकता है, जिसको सूत्रकारने इस पादके आठ सूत्रोंमें यह कहकर दूर किया है, कि इनमें शब्दोंके साथ जो विशेषण आदि आए हैं, वह ब्रह्मपर ही घट सकते हैं, जीव या प्रकृति-पर नहीं।

(३) जगत् और जीव ब्रह्मके शरीर—उपनिषद्के कुछ उपदेश ऐसे भी हैं, जिनसे मालूम होता है, कि वक्ता जीव और ब्रह्मको एकमा सम-झता है, वादरायण शारीरकवाद (—जीव और जगत् शरीर हैं, और ब्रह्म शरीरवाला - शरीरक, शरीर और शरीरवालेको अभिन्न समझना आम-तौरसे प्रचलित है, अबवा तीनों मिलकर एक पूर्ण ब्रह्म हैं)को मानते उल्टे थे, किन्तु वह जीव ही ब्रह्म है इसे माननेके लिए तैयार न थे, इसलिए जहाँ कहीं ऐसे भ्रमकी समावना हुई है, उसे उन्होंने बार-बार हटानेकी कोशिश की है, इसे हम आगे बतलायेंगे। कौपीतिक उपनिषद्में इसी तरहका एक प्रकरण आया है, जिसमें “प्राण”को लेकर ऐसे भ्रमकी गुंजाइश है—“दिवोदासका पुत्र प्रतर्दन (देवासुर-संग्राममें) युद्ध (-विजय) तथा

१. तं० २।७ “बह (ब्रह्म) रत है, इसको ही पाकर यह (जीव) आनन्दी होता है।”

२. क्रमशः निम्नस्थलोंमें—छा० १।३।६; छा० १।९।१; छा० १।११।५; छा० १।११।४ ३. कौ० उ० ३।१, ९

पराक्रमसे इन्द्रके प्रिय बाण (इन्द्रलोक) में पहुँचा। उसे इन्द्रने कहा—
 ...तुझे वर देता हूँ।' उसने उत्तर दिया—'मनुष्यके लिए जो
 हिततम वर हो ऐसे वरको तुम ही चुन दो।'.....इन्द्रने कहा—'मेरा
 ही ज्ञान प्राप्त कर..... मैं प्रजात्मा (=प्रजास्वरूप) प्राण हूँ; मुझे आयु,
 अमृत ममज्ञ उपासना कर।' यहाँ प्राणकी उपासना कहनेसे जान पड़ता
 है कि वह ब्रह्मकी भाँति उपास्य है, तथा इन्द्र (एक जीव)के कहनेसे वह
 जीवात्माका वाचक भी मालूम होता है। सूत्रकारने इस सन्देहको दूर करते
 हुए कहा—

“(यहाँ) प्राण (पहिले) जैसा ही (ब्रह्मवाचक) है, क्योंकि (जाने
 कहे गए विशेषण तभी) संभव हैं।”

“वक्ता (इन्द्र) अपने (जीवात्माकी उपासना)का उपदेश करता
 है, यह (माननेकी जरूरत) नहीं, क्योंकि (वक्ता इन्द्र)में आत्माका
 आन्तरिक संबंध बहुत अधिक (ब्रह्मसे व्याप्त है, इसलिए ब्रह्ममूलके तौरपर
 वहाँ इन्द्रने अपने भीतर प्राण ब्रह्मकी उपासना करनेका उपदेश दिया, न कि
 अपने जीवको ब्रह्म सिद्ध करनेके लिए)।”

“शास्त्रकी दृष्टिसे भी (ऐसा) उपदेश होता है, जैसे कि वामदेव
 (ने कहा है)।” बृहदारण्यकमें कहा है—“इसीको देखते हुए ऋषि
 वामदेवने कहा—“मैं मनु हुआ वा और मैं सूर्य हुआ वा।” सो आज
 भी जिसे ज्ञान हो गया है—“मैं ब्रह्म हूँ” वह वह सब (=विषय) होता है
इन सबका वह आत्मा होता है।” वामदेवने जैसे ब्रह्मको अपने
 आत्माके तौरपर समझकर उसके माते मनु और सूर्यको अपना रूप
 (=शरीर) बतलाया वैसे ही इन्द्रका प्राण और अपनी उपासनाके बारे में
 कहना भी है।

(४) उपनिषद्में अस्पष्ट और स्पष्ट जीववाची शब्द भी
 ब्रह्मके लिये प्रयुक्त—कितने ही जीव-वाचक शब्द हैं, जिन्हें उपनिषद्के

अद्वितीय ब्रह्म के लिए प्रयुक्त किया है, इसलिए उन शब्दों के कारण इस भ्रम में नहीं पड़ना चाहिए कि उपनिषद् जीवको ही जन्मादिकारण तथा उपास्य मानती है। ऐसे शब्दों में कुछ साफ साफ जीव-वाचक नहीं है, ऐसे अस्पष्ट जीववाचक शब्दों के बारे में सूत्रकार ने दूसरे पाद में कहा है, स्पष्ट जीववाचक शब्द भी ब्रह्म के अर्थ में प्रयुक्त हुए हैं, यह तीसरे पाद में बतलाया है।

मनोमय^१ अता (= भक्षक) अन्तर (-भिन्न) अन्तर्यामी, अदृश्य (अखिमे न दिखाई देनेवाला), वैश्वानर ऐसे शब्द हैं, जो कि कितनी ही बार जीव के लिए भी प्रयुक्त हुए हैं, किन्तु ऐसे स्वल^२ भी हैं, जहाँ उन्हें ब्रह्म के लिए प्रयुक्त किया गया है, इसलिए विरोध का भ्रम नहीं होना चाहिए। पट्टिने अध्याय के दूसरे पाद में^३ इन्हीं छह शब्दों को ब्रह्मवाची साबित किया गया है।

दो और पृथिवी में रहनेवाला भूमा (बहुत) अन्नर, ईक्षण (चार) करनेवाला, दहृर (छोटासा) अगुष्टमात्र, देवताओं का मधु अगुष्ट आकाश जैसे जीवात्मावाची शब्द कितने ही उपनिषदों^४ में आए हैं, इनमें भी जन्मादि कर्ता जैसे विशेषण आए हैं, तीसरे पाद में इन्हीं ब्रह्म-वाची मिट्ट कर विरोध-परिहार किया गया है।

इस प्रकार पट्टिने अध्याय के प्रथम तीन पादों में ब्रह्म ही त्रिब्राह्म्य

१. वेदो कमशः छां० ३।४।१, कठ० १।२।२; छां० ४।१।५।१; बृह० ३।७।३, मुद्गक १।१।५-६; छां० ५।१।१।६

२. कमश निम्नसूत्र १-८, ९-१२, १३-१८, १९-२१, २२-२४, २५-३३

३. कमश मुद्गक २।२।५, छां० ७।२।४।१; बृह० ५।८।८; प्रश्न ५।५; तं ८।१।१, कठ २।४।१२; छां० ३।१।१; कठ २।४।१२, २।६।१७; छां० ८।१।४।१

४. कमश १-६, ७-८, ९-११, १२, १३-२२, २३-२४, ३०-३२, ४०-४१, ४२-४४

(=ज्ञानका विषय) तथा जगत्का जन्म-स्थिति-प्रलय-कर्ता उपनिषद्में बतलाया गया है, इस पक्षका सूत्रकारने समर्थन तथा पारस्परिक विरोधों-का परिहार किया है। वेदान्त-सूत्रोंमें जिन उपनिषदोंके बचनोपर ज्यादा बहस की गई है, वह ये हैं—कठ, प्रश्न, मुण्ड, तैत्तिरीय, ऐतरेय, छान्दोग्य, वृहदारण्यक, कौषीतकि, जिनमें छान्दोग्यके वाक्य एक दर्जनसे अधिक सूत्रोंमें ब्रह्मके विषय बनाए गए हैं।”

५. बादरायणके दार्शनिक विचार

बादरायणने उपनिषदोंके सिद्धान्तोंकी व्याख्या करनी चाही, किन्तु बादरायणके सूत्रोंको लेकर आजकल, द्वैत, अद्वैत द्वैत-अद्वैत, शब्द-अद्वैत, विशिष्ट-अद्वैत, चैत आदि कितने ही बाद चल रहे हैं, और सभी दावा करने हैं, कि वही भगवान् बादरायणके एकमात्र उत्तराधिकारी हैं। बादरायणने स्वयं उपनिषद्के भिन्न-भिन्न ऋषियोंके मतभेदोंको हटाकर सर्व-समन्वय करना चाहा था, किन्तु उपनिषद्में मतभेदके काफी बीज थे, जिनके कारण अनुयायियोंने गुप्तकी सर्वसमन्वय नीतिको ठूकरा दिया, और आज वेदान्तके भिन्न भिन्न सम्प्रदायोंमें उससे कही जबर्दस्त मतभेद है, जितना कि रैस्व, आरुणि या याज्ञवल्क्यमें हमने देखा है। यहाँ ब्रह्म, जगत्, जीव आदिके बारेमें हम बादरायणके अपने विचार देते हैं, जिससे पता लगेगा, कि उनके सिद्धान्तोंके सबने ममीष यदि किसीका वेदान्त है, तो वह है रामानुजका।

(१) ब्रह्म उपादान-कारण—‘जगत्का जन्म आदि जिससे है’” इस सूत्रसे ब्रह्मके कर्म—सृष्टिका उत्पादन धारण और विनाशन—को बतलाया है, साथही अगले सूत्रोंमें उपनिषद्के वाक्योंकी सहायतासे सूत्रकारने यह भी बतलाना चाहा, कि जैसे मिट्टी, घड़े आदिका उपादान कारण है, वैसे ही विश्वका (निमित्त ही नहीं उपादान-) कारण भी ब्रह्म है। यहाँ प्रश्न हो सकता है—ब्रह्म, चेतन, शुद्ध, ईश्वर, स्वभाववाला है, जब कि जगत् अचेतन, जगुद्ध, अनीश्वर (पराधीन) है, फिर कारणसे

कार्य इतना विलक्षण (=अ-समान) स्वभाववाला क्यों ? इसका समाधान करते हुए वादरायण कहते हैं—(कारणसे कार्यका विलक्षण होना) देखा जाता है। मक्खियाँ या तितलियाँ अपने अंडोंसे जिन कीड़ोंको पैदा करती हैं, वह अपनी मातृव्यक्तिसे बिल्कुल ही विलक्षण होते हैं, और इन कीड़ोंसे जो फिर मक्खी या तितली पैदा होती हैं, वह अपने मातृस्वानीय कीड़ोंसे विलक्षण होती हैं। (देखिये वैज्ञानिक भौतिकवादका गुणात्मक-परिवर्तन कैसे स्वीकारा जा रहा है !) सृष्टिसे पहिले उसका “असद् होना जो कहा है वह सर्वथा अ-भावके अर्थमें नहीं है, बल्कि जिस रूपमें कार्य-रूप जगत् है, उसका प्रतिषेध करके कार्यसे कारणकी विलक्षणताको ही यह पुष्ट करता है। उपादानकारण माननेपर कार्य (जगत्) की अशुद्धता, परवसता आदिके ब्रह्मपर लागू होनेका भय नहीं है, क्योंकि उसका दृष्टान्त यह हमारा शरीर मौजूद है—यहाँ शरीरके दोषसे आत्मा लिप्त नहीं है, इसी तरह जगत्के दोषसे उसका शारीरिक (=आत्मा) लिप्त नहीं होगा। ब्रह्मसे भिन्न प्रधानको कारण माननेसे और भी दोष उठ खड़े होंगे।—प्रधान जड़ है; पुरुष बिल्कुल निष्क्रिय है; फिर प्रधान, पुरुषका न योग हो सकता है, और न उससे सृष्टि ही उत्पन्न हो सकती है। तर्कसे हम किसी एक निश्चयपर नहीं पहुँच सकते, तर्क एक दूसरेको खंडित करते रहते हैं, इसलिये उपनिषद्के वचनको स्वीकार कर ब्रह्मको जगत्का उपादान-कारण मान लेना ही ठीक है।

‘ब्रह्मसे जगत् भिन्न नहीं है, यह उद्दालक आरुणिके,’ “मिट्टी ही लव है, (घड़ा आदि तो) बात कहनेके लिए नाम हैं” इस वचनसे स्पष्ट है; क्योंकि (जिस तरह मिट्टीके होनेपर ही घड़ा मिलता है, वैसे ही ब्रह्मके होनेपर ही (जगत्) प्राप्त होता है; और कार्य के कारण होनेसे भी ब्रह्मसे जगत् भिन्न नहीं। जैसे (सूत) पटसे (भिन्न नहीं) वैसे ही ब्रह्म जगत्से

१. वे० सू० २।१।६-७, ९-१२ भाषार्थ।

२. वे० सू० २।१।१५-२० भाषार्थ। ३. छां० ६।१।४

भिन्न नहीं। जैसे (वही वायु) प्राण अपान आदि कितने ही रूपोंमें देखा जाता है, वैसे ही ब्रह्म भी जगत्के नाना रूपोंमें दिखाई पड़ता है।

जगत्को ब्रह्मसे अभिन्न कहते हुए जीवको भी वैसे ही कहना पड़ेगा, फिर यदि जीव ब्रह्म है, तो अपनेको बचनमें डालकर वह स्वयं क्यों अपने हितका न करनेवाला हो गया ? यह प्रश्न नहीं हो सकता, क्योंकि ब्रह्म जीव भर ही नहीं उससे अधिक भी है, यह नेद करके बतलाया गया है।—“जी आत्मामे रहने भी आत्मासे भिन्न हैं, जिसे आत्मा नहीं जानता, जिसका कि आत्मा शरीर है।” पत्थर आदि (भौतिक पदार्थों) में उस (=ब्रह्म) के विशेष गुण सम्भव नहीं, वैसे ही जीवमें भी वह सम्भव नहीं है। इसलिए जहाँ जीव जगत् से ब्रह्मके अनन्य होनेकी बात कही गई है, वहाँ आत्मा और आत्मीय (=शरीर) भावको लेकर ही समझना चाहिए। यह भी स्मरण रखना चाहिए कि ब्रह्म जगत् की सृष्टि करने में साधनोका मुहताज नहीं है, बल्कि जैसे दूध स्वयं दही रूपमें बदल सकता है, वैसे ही ब्रह्म भी अपने सकल्प (=कामना) मात्र से जगत्की सृष्टि कर सकता है, देव आदि अपने-अपने लोकोमें ऐसा करते हैं, यह शास्त्रसे मालूम है।

प्रश्न हो सकता है, ब्रह्म तो एक अखण्ड पदार्थ है, यदि वह जगत्के रूपमें परिणत होता है, तो सपूर्ण शरीरसे परिणत होगा, अन्यथा उसे अखण्ड नहीं बड़ा जा सकता। किन्तु इसका उत्तर यह है कि उस परमात्मा में ऐसी बहुत सी विचित्र शक्तियाँ हैं, जिन्हें कि श्रुति हमें बतलाती है। उसी विचित्र शक्तिसे यह सब संभव है और इतना होनेपर भी वह निर्विकार रहता है।

(२) सृष्टिकर्ता—ब्रह्म सृष्टा (=जन्मादि कर्ता) कहा गया है; किन्तु सवाल होता है, उस नित्य मुक्त तृप्त ब्रह्मको सृष्टि करनेका प्रयोजन क्या है ? उत्तर है—कौकमे जैसे अपेक्षाकृत “नित्य मुक्त तृप्त”

१. वे० सू० २।१।२१-३१ २. बृह० ५।७।२२।३१ आचार्य।

३. वे० सू० २।१।३२-३६ आचार्य।

महाराजा भी लीला (=खेल) मात्रके लिए गेद आदि खेलते हैं, वैसे ही ब्रह्म भी सृष्टिको लीलाके लिए करता है। जगत्को विषमता या क्रूरताको देखकर ब्रह्मपर आक्षेप नहीं करना चाहिए, क्योंकि ब्रह्म तो जीवोंके कर्मकी अपेक्षा से बड़ा जगत् बनाता है, और यह कर्म अनादि कालसे चला आया है, इसलिए जगत्की मृष्टि भी अनादिकाल से जारी है। प्रधान या परमाणुको जगत्का कारण मानकर जो बातें देखी जाती हैं, वह अधिक पूरे निर्दोष रूपमें मिट्ट हो सकता है, यदि ब्रह्मको ही एकमात्र निमित्त-उपादानकारण माना जाये।

इस तरह बादरायण जगत्, जीव, ब्रह्मको एक ऐसा शरीर मानते हैं, जो तीनोंसे मिलकर पूर्ण होता है, और जो सारा मिलकर सजीव सशरीर ब्रह्म ही नहीं है, बल्कि जिसमें एक "अवयव"के दोष उस अखंड ब्रह्मपर लागू नहीं होते। कैसे? इसका जो उत्तर बादरायणने किया है, वह बिल्कुल असन्तोषजनक है, तथा उसका आधार शब्द छोड़कर दूसरा प्रमाण नहीं है।

(३) जगत्—जगत् ब्रह्मका शरीर है, जगत्का उपादानकारण ब्रह्म है, दोनोंमें विलक्षणता है, किन्तु कार्य कारणकी यह विलक्षणता बादरायण स्वीकार करने है, यह बनना चुके है। बादरायणने कही भी जगत्को माया या कान्पनिक नहीं माना है, और न उनके दर्शनसे इसकी गंध भी मिलती है कि "ब्रह्म सत्य है, जगत् मिथ्या है।"

किन्तु जगत् उत्पत्तिमान् है, पृथिवी, जल, तेज, वायु ही नहीं आकाश भी उत्पत्तिमान् है। बादरायण दूसरे दर्शनोंकी भाँति आकाशको उत्पत्तिरहित नहीं मानते, इसमें उन्होंने "उमी आत्मा से आकाश पैदा हुआ" आदि उपनिषद्-वाक्योंमें सिद्ध किया है। आकाशकी भाँति दूसरे महाभूत—पृथिवी, जल, तेज, वायु तथा इन्द्रियाँ और मन भी उत्पन्न हैं, और उनका कारण ब्रह्म है।

१. "ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या।"

२. तैत्तिरीय २।१

३. वे० सू० २।३।१-१७

(४) जीव (क, क) नित्य और चेतन—जगत् ब्रह्मका शरीर है वैसे ही जीव भी ब्रह्मका शरीर है, ब्रह्म दोनोंका ही अन्तर्गामी आत्मा है—याज्ञवल्क्यका यह सिद्धान्त^१ बादरायणके ब्रह्मवादका मौलिक आधार मान्य होता है, माय ही वह जगत्को ब्रह्मसे उत्पन्न मानते हैं, यद्यपि उत्पन्नका अर्थ वह माया या रस्सीमें साँप जैसा भ्रम नहीं मानते। ब्रह्म और जगत्के अतिरिक्त एक तीसरी वस्तु भी है, जिसकी सत्ताको वह स्वीकार करते हैं, वह है जीवात्मा जो कि मर्यामे अनेक है। इनमें ब्रह्म स्वरूपमें ही अनादि कूटस्थ नित्य है। अनादि अनादि है क्योंकि जिन कर्मोंकी अनेकतासे ब्रह्म लोलाके लिए उभे बनाता है, वह अनादि है। जगत् स्वरूपमें नहीं प्रवाहमें अनादि है, इसीको बतलाते हुए सूत्रकारने कहा^२ है—‘श्रुतिसे आत्मा (पृथिवी आदिकाँ भाँति उत्पत्तिमान्) नहीं (मिष्ट होता), बल्कि उनसे (उमका) नित्य होना (पामा) जाता है।’ ‘(वह) चेतन न जन्मता है न मरता है।’^३ “नित्यो मे (जीवनोंमें वह ब्रह्म) नित्य है।”^४—आदि बहुतसे उपनिषद्-वाक्य इस बातके प्रमाण हैं।^५ आत्मा न (—चेतन) है।

(५) अणु-स्वरूप आत्मा—जीवके शरीर छोड़कर शरीरान्तर लोकांतरमें जानेकी बातमें उसका अणु (—सूक्ष्म) रूप हीना सिद्ध होता है। “यह आत्मा अणु है।” यह स्वयं श्रुतिने कहा है। श्रुति (—उपनिषद्) में यदि कहीं महान्का शब्द आया है, तो वह जीवात्माके लिए नहीं परमात्मा (—ब्रह्म) के लिए है। अणु तथा हृदयमें अवस्थित होते भी आत्मा चन्दन या प्रकाशकी भाँति मारे देहमें अपनी चेतनासे व्याप्त कर सकता है। “जैसे गन्ध (अपने द्रव्य पृथिवीका गुण होते भी) उससे भिन्न है, वैसे ही ज्ञान भी आत्मासे) भिन्न है।” कहीं-कहीं यदि आत्माको ज्ञान या विज्ञान कहा

१. बृह० ३।७।३-२३ २. वै० सू० २।३।१८ ३. ऋ० २।१०

४. स्वेताश्वतर ६।१३ ५. वै० सू० २।३।१९-२२ आचार्य।

६. मुंडक ३।१।९

गया है, तो इसलिए कि ज्ञान आत्माका सारभूत गुण है, और इसलिए भी कि जहाँ जहाँ आत्मा है, वहाँ विज्ञान (=ज्ञान) जरूर रहता है। यदि कभी विज्ञान नहीं दीख पड़ता, तो मौजूद होते भी बाल्यावस्थामें जैसे (शिशुमें) पुरुषत्व नहीं प्रकट होता, वैसे समझना चाहिए। ज्ञान शरीरके भीतर तक ही रहता है, इससे भी आत्मा अणु (=एक-देशी) सिद्ध होता है।

(घ) कर्त्ता आत्मा^१—आत्मा कर्त्ता है, इसके प्रमाण श्रुति^२ में भरे पड़े हैं। और उसके कर्त्ता न होने पर भोक्ता मानना भी गलत होगा, फिर (सांख्य-योग-सम्मत) समाधिकी क्या जरूरत ? आत्माको कर्त्ता माननेपर उसे किसी वस्तु किया करते न देखनेमें कोई दोष नहीं, बड़ईमें अपने काम करनेकी (=कर्तृत्व) शक्ति है, किन्तु वह किसी वस्तु उसको इस्तेमाल करना है, किसी वस्तु न इस्तेमाल कर चुप बैठा रहता है। जीवकी यह कर्तृत्व शक्ति परमात्मामें मिली है, यह श्रुतिसे^३ सिद्ध है। शक्तिके ब्रह्मसे मिलनेपर भी चूँकि जीवके किए प्रयत्नकी अपेक्षासे वह कार्यपरायण होती है, इसलिए पुण्य-पापके विधि-निषेध फजूल नहीं, और न जीवको बेकसूर दंड भोगनेकी बात उठ सकती है।

(ङ) ब्रह्मका अंश जीव है^४—जीवात्मा ब्रह्मका अंश है, यह उपनिषद्-सम्मत विचार वादरायणको भी स्वीकृत है। प्रश्न हो सकता है, शुद्ध ब्रह्मका अंश होनेसे जीव भी शुद्ध हुआ, फिर उसके पुण्य-पापके सबधमें विधि-निषेधकी क्या आवश्यकता ? (वादरायण छुआछूत जात-पातके कट्टर पक्षपाती हैं, इस बारेमें उन्हें वेदान्त कुछ भी सिखलानेमें असमर्थ है,) इसीलिए वह समाधान करते हैं, कि देह-संबंधसे विधि-निषेध की जरूरत होती है, जैसे आगके एक होनेपर भी अग्निहोत्री ब्राह्मणके घरकी आग ग्राह्य है और श्मशानकी त्याज्य। जीव ब्रह्मका अंश है, साथ ही अणु भी है, इसलिये एक जीवके भोगके दूसरे में मिल जानेका डर

१. बे० सू० २।३।३३-४१ २. बृह० ४।१।१८; तैत्ति० २।५।१

३. बृह० ३।७।२२

४. बे० सू० २।३।४२-४८

नहीं है, क्योंकि प्रत्येक जीव एक दूसरेसे भिन्न है । •

(ब) जीव ब्रह्म नहीं है—यद्यपि शरीर शरीरी भावसे बादरायण जीवको ब्रह्मके अन्तर्गत उसका अभिन्न अंश मानते हैं, किन्तु जीव और ब्रह्मके स्वरूपमें भेदको साफ रखना चाहते हैं।^१ और “(जीव तथा ब्रह्मके)” भेदको (उपनिषदमें) कहनेसे (दोनों एक नहीं^२ हैं) ।” इस सूत्र को बादरायणने पहिले अध्यायमें ही तीन बार ब्रह्मसाधना के लिए कहा है।^३ “भेदके कहनेसे (ब्रह्म जीवसे) अधिक है” भी कहा है, और अन्तमें मुक्त होनेपर भी जगत् बनाने आदिकी बात छोड़ जीव और ब्रह्ममें सिर्फ भोग भरकी समानता होती है, कह कर वह ब्रह्म और जीवकी एकताको किसी अवस्थामें समझ नहीं मानते ।

(छ) जीवके साधन—अणु-परिमाणवाले जीवके क्रिया और ज्ञानके साधन ग्यारह इन्द्रियाँ हैं—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, त्वक्—पाँच ज्ञान-इन्द्रिय; वाणी, हाथ, पैर, मल-इन्द्रिय, मूत्र-इन्द्रिय—पाँच कर्म-इन्द्रिय और ग्यारहवाँ मन । ये सभी इन्द्रिय उत्पत्तिमान (=अनित्य) और (=एकदेशी) हैं।^४

इन ग्यारह इन्द्रियोंके अतिरिक्त प्राण (=वेष्ट) भी जीवके साधनोंमें है, और वह भी अनित्य तथा अणु है।^५

(ज) जीवकी अवस्थायें—स्वप्न, सुषुप्ति, जागृत, मूर्छा जीवकी भिन्न-भिन्न अवस्थायें हैं। स्वप्नकी वस्तुयें माया मात्र हैं। स्वप्न ब्रह्मके संकल्पसे होता है, तभी तो स्वप्नसे अच्छी बुरी घटनाओं की पूर्व-सूचना मिलती है। स्वप्नका अभाव सुषुप्तिमें होता है। बातोंकी अनुस्मृतिसे सिद्ध है, कि सुषुप्तिके बाद जागनेवाला पहिला ही आत्मा होता है। मूर्छा आधा मरण है।

१. वे० सू० १।१।८; १।१।२२; १।१।४२. वे० सू० २।१।२२

३. वे० सू० ४।४।१७, २१ ४. वहीं २।४।४-५ ५. वहीं २।४।१;

२।४।६ ६. वहीं २।४।७ ७. वे० सू० ३।२।१-१०

(अ) कर्म—पहिले बतला चुके हैं,^१ कि जगत् बनानेमें ब्रह्मको भी जीवके कर्मकी अपेक्षा पड़ती है। वस्तुतः जगत्में—मानव समाजमें—जो विषमता देखी जा रही, जिस तरह हजार में ९९० मनुष्य धर्म करते करते भूखें मरते हैं, और १० बिना काम किये दूसरेकी कमाईमें मीज करते हैं, जिनको ही देखकर पुरोहितोंने देवलोककी कल्पना की। फिर प्राणि-जगत्—मनुष्यमें लेकर सूक्ष्मतम कीटों तक—में जिस तरहका भ्रष्टाचार सघार मचा हुआ है, वह जगत् के रचयिता ब्रह्मको भारी हृदयहीन, क्रूर ही साबित करेगा, इससे बचनेके लिए उपनिषद्ने (पूर्वजन्मके) कर्मबाले मिद्धान्तको निकाला। समाजकी तत्कालीन अवस्था—शोषक और शोषित, दास और स्वामी प्रथा—के जबर्दस्त पोषक वादरायणने उसे दुहरा दिया। कर्म तो एक समय में किए जाने हैं, फिर उसमें पहिले जगत कैसे? इसके उत्तर में कह दिया,^२ कर्म अनादि है।

(ब) पुनर्जन्म—पुनर्जन्मके बागमें भी वादरायणने उपनिषद्के विचारोंको सुव्यवस्थित रूपमें एकत्रित किया है।^३ प्रवाहण जैवलिके^४ “पानी के पुरुष रूप धारण करने” के उपदेशोंको सामने रख वादरायण कहते हैं—जब जीव शरीर छोड़ता है, तो सूक्ष्म भूतों (=सूक्ष्म शरीर) के साथ जाता है। कृत कर्मोंके भोगके समाप्त हो जानेपर, वह कुछ बंध अनुशय (=कर्म) के साथ लौटता है।—वादरायणके पिता वादरिके मतसे उपनिषद् में आये चरण^५ शब्दमें सुकृत दुष्कृत अभिप्रेत है, जिसके साथ कि परलोकमें लौटा पुरुष इस लोक में फिरसे जीवन आरम्भ करता है। चन्द्रलोक वही जाते हैं, जिन्होंने कि पुण्य किया है। नव शरीरमें जानेके लिए चन्द्रमासे मेघ, जल, अन्न आदिका जो रास्ता उपनिषद्^६ ने बतलाया है, उसमें देरी नहीं होती। जिन धान आदि अनाजोंके साथ ही जीव मातृगर्भ तक पहुँचता है, उनमें वह स्वयं नहीं दूसरे जीवके अधिष्ठाता होते समय ऐसा

१. वहीं २।१।३४ २. वे० सू० २।१।३४, ३५ ३. वहीं ३।१।१-२७

४. छन्दोग्य ५।३।३ ५. छां० ६।१।०।७ ६. छां० ५।१।०।६

करता है। उस अनाजके खानेके बाद फिर रज-वीर्यका योगनिर्माण संयोग होता है, जिसके बाद शरीर बनता है।

(५) मुक्ति—ब्रह्मको प्राप्त हो जीवके अपने रूपमें प्रकट होनेको मुक्ति कहते हैं। जीवका अपना स्वरूप अविद्यासे ढंका रहता है, जिसके मोलने के लिए उपनिषद्-विद्या की जरूरत पड़ती है।

(क) मुक्तिके साधन—बादरायण विद्या (—ब्रह्मज्ञान) को मुक्तिका साधन मानते हैं, जिसमें कर्म भी सहायक है।

(ग) ब्रह्म-विद्या—उपनिषद्के भिन्न भिन्न ऋषियोंने ब्रह्मको मत्, उद्गीय, प्राण, भूमा, पुरुष, दहर, वैश्वानर, आनन्दमय, अजर, मधु, आदिके तौर पर ज्ञान द्वारा उपासना करनेकी बात कही है, इन्हींके नामपर इनके बारेमें किए गए उपदेश सद्-विद्या, उद्गीय-विद्या, प्राण-विद्या आदि नामोंसे पुकारे जाते हैं। बादरायण इसी (—विद्या) से पुण्यार्थ (—मोक्ष)-की प्राप्ति मानते हैं^१। जैमिनि पुरुषार्थ (—स्वर्ग) में कर्मकी प्रधानता मानते हैं और विद्याको अर्थबोध,^२ इसके लिए वह अव्यपत्ति कंकय जैसे ब्रह्मवेत्ता का उदाहरण देते हुए कहते हैं कि ब्रह्मवेत्ताओंका यज्ञ करनेका आचार भी देखा जाता है। बादरायण जैमिनिसे मतभेद प्रकट करते हुए कहते हैं—(स्वर्गसे कही) अधिक (ब्रह्मके) उपदेशसे (—विद्यासे ही) वैसा (मोक्ष मिलता है)। ब्रह्मवेत्ताके लिए यागादि कर्म करना सर्वत्र नहीं देखा जाता। कोई कोई उपनिषद्के ऋषि गृहस्थ आदि कर्मकाण्डको ऐच्छिक भी बतलाते हैं^३। और कुछ तो कर्मके अर्थको भी बतलाते हैं^४ संन्यास (—ऊर्ध्वरेता) आश्रम भी है, जिसमें कर्मकाण्ड नहीं है, तो भी विद्या (—ब्रह्मज्ञान) प्रयुक्त होती है। जैमिनि जरूर ऐसे आश्रमोंको

१. वे० सू० ४।४।१

२. वे० सू० ३।४।१

३. वे० सू० ३।४।२-७ और श्रीमत्ता-सूत्र ४।३।१

४. छां० ५।१।१५ ५. वे० सू० ३।४।८-२० ६. बृह० ६।४।१२

७. मृडक २।२।८

मानने से इन्कार करते हैं, किन्तु वादरायण इन आश्रमों को भी श्रुतिपादित होनेसे अनुष्ठेय स्वीकार करते हैं।

विद्या—ब्रह्मज्ञानसे ब्रह्म-साक्षात्कार-रूपी ब्रह्म-उपासनासे जीवको अपने स्वरूपमें अवस्थित-रूपी मुक्ति होती है, यह कह चुके। लेकिन सद्-उद्गीथ-, प्राण-आदि विद्यार्थे अनेक हैं, इसलिए भ्रम हो सकता है, कि इनके उपासनाके विषय (=उपास्य) भी भिन्न-भिन्न हो सकते हैं। चाबरायण इसका समाधान करते हुए सभी विद्याओंको एक ब्रह्मपरक मानते हैं।^१

(b) **कर्म**—विद्या (=ब्रह्मज्ञान) की प्रधानताको मानते हुए भी चाबरायण यज्ञ आदि कर्मकाण्डको कितने ही उपनिषद्के श्रुतियोंकी भाँति तुच्छ नहीं समझते बल्कि कर्मवाले गृहस्थ आदि आश्रमोंमें वह अग्निहोत्र आदि मारे कर्मोंकी विद्या (=ब्रह्मज्ञान) में जरूरी समझते हैं^२, ज्ञानीको शम-दम आदिसे युक्त भी होना चाहिए। कर्म ठीक है, किन्तु ब्रह्मविद्याके साथ वह बलवत्तर होता है।^३

यज्ञ-याग आदि इष्ट कर्म ही नहीं स्नानपान सबही कृतकृतके नियमोंसे भी वादरायण ब्रह्मवादीको मुक्त करनेके लिए तैयार नहीं हैं, हाँ, प्राणका भय हो, तो उषस्ति चाक्रायणकी भाँति सबके (हाथके) अन्नको खानेकी अनुमति देते हैं, किन्तु जानबूझ कर करनेकी नहीं।^४ आश्रम (=गृहस्थ आदि) के कर्तव्य (=धर्म)को ब्रह्मज्ञानी के लिए भी ब्रह्मविद्याके सह-कारीके तौरपर कर्तव्य मानते हैं।^५ हाँ वह आपत्कालमें नियमों को शिथिल करनेके लिए तैयार है, किन्तु आश्रमहीन रहने से आश्रममें रहनेको बेह-तर बतलाते हैं।^६

१. वे० सू० ३।३।१-४ २. वे० सू० ३।४।२६-२७; बृह० ६।४।२२
“तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविधिवन्ति ब्रह्मेन शानेन तपसाऽभ्यासकेन।”

३. वे० सू० ४।१।१८

४. वे० सू० ३।४।२८-३१

५. वहीं ३।४।३२-३५

६. वहीं ३।४।३९

(c) उपासनाके द्वय—मित्र-मित्र विद्याओंसे ब्रह्मकी उपासना किस तरह की जाये, यह उपनिषद्के प्रकरण में हम बतला चुके हैं। आत्मामें ब्रह्मकी उपासना करनी चाहिए, ब्रह्मसे मित्र पदार्थों (=प्रतीकों—मूर्ति आदि)में ब्रह्मकी उपासना नहीं करनी चाहिए, क्योंकि वह (=प्रतीक) ब्रह्म नहीं है।

आसनसे बैठकर, शरीरको अचल रख ध्यानके साथ जहाँ चित्तकी एकाग्रता हो, वहाँ ब्रह्मोपासना करनी चाहिए।^१

विद्या (=ब्रह्मोपासना) की प्राप्ति वाचजीवन करते रहना चाहिए।^२

(ख) मुक्तकी अस्तित्व यात्रा—ब्रह्मविद्याके प्राप्त हो जानेपर भोगोन्मुख न हुए पहिले और पीछे के पाप-पुण्य विनष्ट हो जाते हैं; और वह ब्रह्मवेत्ताको नहीं लगते।^३ किन्तु जो पुण्य-पाप भोगोन्मुख (=प्रारम्भ) हो गए हैं, उन्हें भोगकर मोक्षको प्राप्त करना होता है।^४ इस तरह संपूर्ण कर्मराशिको नष्ट कर मुक्त जीव निम्न क्रमसे शरीर छोड़ता है—बाणी मनमें लीन होती है, मन प्राणमें, प्राण जीवमें, और वह महामूर्तमें। इस साधारण गतिसे मुक्तकी गतिमें विशेषता यह है—ब्रह्मविद्याके सामर्थ्यसे सौ से ऊपर संख्याको नाड़ियोंमेंसे मूर्बाबाली नाड़ी द्वारा जीव अपने आसन हृदयको छोड़ निकलता है, फिर सूर्य-किरणका अनुसरण करते हुए आगे प्रस्थान करता है। चाहे रात हो या दक्षिणायन, किसी वस्तु मरनेपर मुक्तपुरुष की मुक्तिमें बाधा नहीं।

मुक्त पुरुषको मरनेके बाद एक दूरदेशकी यात्रा करनी पड़ती है, यह उपनिषद्में हम देख आए हैं। उपनिषद्की बिस्वरी सामग्रीको जमा करके वाचरायणने जगोलकी कल्पना की है। क्रमशः अर्चि (=किरण)-दिन-शुक्लपक्ष-उत्तरायण-संवत्सर-सूर्य-चन्द्र-विद्युत् (=विजली) तक मुक्त पुरुष

१. वे० सू० ४।१।७-११

२. वहीं ४।१।१३-१५

५. वहीं ४।२।१-५, १४

३. वहीं ४।१।१, १२

४. वहीं ४।१।१९

६. वहीं ४।२। १६-१९

जाना है। वहाँ अमानव पुरुष आ उस मुक्त पुरुषको ब्रह्मके पास भेजता है।' बृहदारण्यकमें कहा है "जब पुरुष इस लोकोसे प्रयाण करता है तो वायुको प्राप्त करता है। उसे वह वहाँ छोड़ ऊपर चढ़ता है और सूर्यमें पहुँचता है।' दोनों तरहवे पाठोंको ठीकसे लगाने बादरायणने सबत्परसे वायुमें जाना बतलाया। इसी तरह कौपीनवि के पाठको जोड़ने हुए विद्युत्लोक से ऊपर वरुण लोकमें जानकी बात कही। इस प्रकार उपरोक्त रास्ता हुआ—अवि-दिन-शुक्लपञ्च-उत्तरायण-सबत्पर-वायु-सूर्य-चन्द्र-वरुण-(अमानव पुरुष-) ब्रह्मलोक। गोया बादरायण अपनेमें हजार वर्ष पश्लिके ज्योतिष-ज्ञानको करीब करीब अधुण मानत हुए, खगोलमें वायुलोकमें सूर्य उसमें आगे चन्द्र उसमें आगे वरुण, उसमें आगे ब्रह्मलोकको मानते हैं। ब्रह्म और ब्रह्मलोक तकका ज्ञान इन ऋषियों के बायें हाथ का खेर था, मगर वास्तविक विश्वके ज्ञानमें बेचारोंकी सर्वज्ञता पिछड़ जाती थी।

(ग) मुक्तका संबंध—मुक्त जीव ब्रह्ममें जब प्राप्त होता है, तो उसमें जुदा हुए बिना रहता है। उस वस्तुके उस जीवके रूपके बारे में जैमिनिका कहना है कि वह ब्रह्मवाले रूपके साथ होता है, औटुलोमि आचार्य कहते हैं कि वह चैतन्यमात्र स्वरूपवाला होता है। बादरायण इन दोनों मतोंमें विरोध नहीं पाते।

मुक्तकी भाग-मामग्री उसके सकल्पमात्रमें आ उपस्थित होती है, इसलिए वह अपना स्वामी आप है।

ब्रह्मके पास रहने मक्तका शरीर होता है या नहीं?—इसके बारेमें बादरि 'नहीं' कहते हैं, जैमिनि उसका सद्भाव मानते हैं, बादरायण कहते हैं—शरीर नहीं होता और सकल्प करने ही वह आ बीजूद भी होता है। शरीरके अभावमें स्वप्नकी भाँति वह ईश्वर-प्रदत्त भोगोंको भोगता है और

१. छा० ४।१।५।३

२. बृह० ७।१०।१

३. वे० सू० ४।३।२

४. कौषी० १।३

५. वे० सू० ४।४।४-७

६. वे० सू० ४।४।८-९

७. ब्रौ० ४।४।१०-१४

शरीरके मौजूद होनेपर जाग्रत अवस्थाकी तरह ।

मुक्त जीव फिर जन्म आदि में नहीं पड़ता, ब्रह्मके पाससे फिर उसका लौटना नहीं होता ।^१

मुक्त ब्रह्मकी भाँति मृष्टि नहीं बना सकता, उसकी ब्रह्ममें सिर्फ भोगकी समानता होती है, यह बतला चुके हैं ।

(६) वेद निश्चय हैं—यद्यपि वादरायण जैमिनिकी भाँति वेदको अपौरुषेय (किसी भी पुरुष—जीव या ब्रह्म—द्वारा न बनाया) नहीं मानने, किन्तु वेदको नित्य मननानेकी उनको भी बहुत फिक्र है। वह समझने है, कि यदि वेद भी दूसरे शास्त्रोंकी भाँति अनित्य साबित हो गए, तो युक्ति-तर्कके बलपर सांख्य, वैशेषिक, न्याय, बौद्ध जैसे तार्किकोंके सामने अपने पक्षको नहीं साबित कर सकेंगे । ब्रह्मकी उपासना करनेके लिए मनुष्यके वालं अपने हृदयमें अंगुष्ठ मात्र ब्रह्मकी उपनिषद्में बनलाया गया ।^२ इसी प्रकरणमें देवताओंकी भी चर्चा चल गई, और वादरायणने कहा—मनुष्यके ऊपरवाले देवता भी ब्रह्मकी उपासना करते हैं, क्योंकि यह (बिल्कुल) सभव है। इस प्रकार तो देवता साकार साबित होंगे फिर एक ही इन्द्र एक ही समय अनेक यज्ञोंमें कैसे उपस्थित हो सकता है ? उत्तर है—वह अनेक रूप धारण कर सकता है। इन्द्र जैसे शरीरधारी अनित्य देवताका नाम वेदमें आनेमें वेद भी अनित्य होगा, यह जका नहीं करनी चाहिए, क्योंकि इन्द्रमें वेदने इस शब्दको नहीं लिया, वल्कि वेदके शब्दमें इन्द्रको यह नाम मिला; इसीलिए वेद नित्य है। इन्द्र आदिके एक ही नाम और रूपवाला होनेसे उनकी बार-बार आवृत्ति होते रहनेमें भी वेदकी नित्यतामें कोई क्षति नहीं ।

(७) सूत्रोंपर अस्थाधार—वादरायणके सूत्राख्यानके पक्षपातकी बात अभी हम बतला आए हैं^३। बर्णाथ्यम धर्मपर उनका बहुत जोर था ।

१. वे० सू० ४।४।१९, २२

२. वे० सू० १।३।२४

३. वही १।३।२५-२९

४. वही ३।४।२८-३१

ऐसे व्यक्तिसे शूद्रोंके सबध में उदार विचारकी हम आशा नहीं रख सकते थे। वादरायण ब्रह्मविद्यापर कलम उठा रहे थे। वह याज्ञवल्क्यके अन्तर्-यामी ब्रह्म, शारीरक ब्रह्मके दार्शनिक विचारका प्रचार करना चाह रहे थे, ऐसी अवस्थामे भारतीय मानवोमे नीच समझे जानेवालोंके प्रति अधिक सहानुभूतिकी आशा की जा सकती थी। किन्तु नहीं, वादरायण जैसे दार्शनिक यह प्रयत्न एक खास मतलबसे कर रहे थे।

(क) वादरायणकी दुनिया—भारतमें आर्य आये, उन्होंने पहिलेके निवासियोंको पराजित किया। फिर रग और पगन्यताके बहानेसे उन्हें दबाया और समाजमें नीचा स्थान स्वीकार करनेके लिए मजबूर किया। ज्यादा समय तक रह जानेपर रग-मिश्रण (=वर्णमकरता) बढ़ने लगा। आर्योंके भीतरी द्वन्द्वने अनार्योंके हितैषी पैदा किए। बुद्ध जैसे दार्शनिकों और धार्मिक नेताओंने इसका कुछ समर्थन किया। एक हद तक वर्णभेद-पर प्रहार हुआ—कमसे कम प्रभुता और संपत्तिके मालिक हों जानेवालेके लिए वह कड़ाई तंजीसे दूर होने लगी। ई० पू० चौथी सदीसे यवन, शक, जट्ट, गुर्जर, आभीर जैसी किमनी ही विदेशी गोरी जातियाँ भारतमें आकर बस गईं। उस वक्तकी भारतीय सामाजिक व्यवस्थामे उनको क्या स्थान दिया जाये—यह भारी प्रश्न था। वर्ण-व्यवस्था-विरोधियों—बौद्धों—ने अपना नुमस्वा दे उन्हें अपने वर्ण (=शोषक-शोषित)—मुख्य किन्तु वर्णहीन समाजकी कल्पनाको पूरा करनेके लिए इन आगन्तुकोपर प्रभाव डालना चाहा, और उममें कुछ सीमा तक उन्हें सिर्फ इसी बातमें सफलता हुई, कि उनमेंसे कितने ही अपने को बौद्ध कहने लगे, काल्या और नागिकके गुहा-विहारोंमें दान देने लगे। किन्तु ब्राह्मण भी अपने आस-पासकी इन घटनाओंको देख बिना शक्ति हुए नहीं रह सकते थे। उन्होंने वर्ण, सहायकोंके विरोधमें अपने वर्णप्रदायक हथियारका इस्तेमाल शुरू किया—'बौद्ध तो गोगे, मुन्दर, वीर, शासक लोगोंकी वर्णहीन बना चाडालोंकी श्रणीमें रखना चाहते हैं, हम तो उनके उच्च वर्ण होनेको स्वीकार करते हैं। जो आगन्तुक क्षत्रिय जातियाँ हैं, जो कि ब्राह्मणोंके दर्शन न करनेसे

म्लेच्छ हो गई थीं, अब ब्राह्मण दर्शन हुआ, हम इन्हें सत्कारके द्वारा फिर क्षत्रिय बनाते हैं, इन्हें चांडालोंके बराबर करना ठीक नहीं।” जादू अन्तमें ब्राह्मणोंका ही जबर्दस्त निकला। एक ओर इन आगन्तुकोको क्षत्रिय, कुछको ब्राह्मण भी बनाया गया, दूसरी ओर अपनी उच्चवर्ण-भक्तिको और पक्का साबित करनेके लिए शूद्रोंके लिए अत्याचार और अपमानकी मात्रा और बढ़ा दी। ऐसे समयके ऋषियोंमें हैं, ये प्रातः स्मरणीय वेदान्तसूत्रकार भगवान् वादरायण।^१

(क) प्रतिष्ठायाबादी बर्गका समर्थन—“रैक्वके पास भारी भेंटके साथ ब्रह्मविद्या सीखनेके लिए आनेपर जानश्रुति पौत्रायणको गाड़ीवाले रैक्वने पहिले “हटा रे शूद्र।”^२ इन सबको”^३ कहा, फिर पौत्रायणको ब्रह्म-विद्या भी बनलाई, जिससे जान पड़ता है, शूद्रको भी ब्रह्मविद्याका अधिकार है। वादरायण ब्रह्मविद्यामें शूद्रका अधिकार न मानते हुए सिद्ध करते हैं, कि पौत्रायण शूद्र नहीं था, हत्तोसे इतना दानी होनेपर भी अपने लिए अनादर, रैक्वके लिए प्रशमाके शब्द सुनकर तथा रैक्वके पास एकसे अधिक बार दौड़नेसे पौत्रायणको शोक हुआ था, इसीलिए शोकसे दौड़नेवाला (=शूद्र) उस अर्थमें रैक्वने उसे शूद्र कहा था। छादोग्यके उस प्रकरणसे पौत्रायणके क्षत्रिय होनेका पता लगता है। उमी प्रकरणमें रैक्वके ‘वायु ही सबगं (=मूल कारण) है’ इस सवर्ग-विद्याके सीखनेवालोमें शौनक, कापेय, अमि-प्रतारी, काशसेनि तथा एक ब्रह्मचारीकी बात आती है; जिनमें शौनक और ब्रह्मचारी ब्राह्मण थे, और अमिप्रतारीके क्षत्रिय सिद्ध होनेमें दूसरे प्रमाण हैं।—कापेय (=कपि-गोत्री) पुरोहित चैत्ररथको यज्ञ कराते थे,^४ और “चैत्ररथ नामक एक क्षत्रपति (=क्षत्रिय) पैदा

१. वे० सु० १।३।३३-३९ आचार्य।

२. छां० ४।२।५, देखो पृष्ठ ४८९ भी।

३. “एतेन वै चैत्ररथं कापेया अथाजयन्” —सांख्य-ब्राह्मण २।१२।५

हुआ था,"^१। चूँकि कापेयोंका यज्ञ-सबधी चैत्ररथ क्षत्रिय था, और यहाँ शौनक, कापेय, अभिप्रतारी काक्षिमेनके साथ ब्रह्मविद्या सीख रहा है, इसलिए यहाँ भी पुरोहित यजमान-वशज शौनक और अभिप्रतारी क्रमशः ब्राह्मण और क्षत्रिय है। इस तरह गाडीवाले रैक्वकी ब्रह्मविद्याको सीखनेवाले दो ब्राह्मणोंके अनिरिक्त तीसरा क्षत्रिय ही है, फिर पीत्रायण शूद्र होगा यह संभव नहीं। मत्स्यकाम जाबालके बापका ठिकाना न था, उसको कैसे हारिद्रुमत गौतमने ब्रह्मविद्या सिखाई ?^२ इसका उत्तर वादरायणकी ओरसे है, वहाँ "समिधा ला, तेरा उपनयन करूँगा" कहनेसे साफ है कि हारिद्रुमनने उसे ब्राह्मण समझा, क्योंकि शूद्रको उपनयनका^३ 'अभाव (मनुने) बनलाया है"—"शूद्रको पातक नहीं उसे (उपनयन आदि) मस्कारका अधिकार नहीं।"^४ यही नहीं मन्थ-कामके अबाह्मण (-शूद्र) न होनेके निर्धारणकी भी हारिद्रुमत गौतम कोशिश करते हैं—"अबाह्मण ऐसे (साफ साफ अपने अनिश्चित पितृत्वको) नहीं कह सकता।" इसमें भी साफ है कि ब्रह्मविद्यामें शूद्र ("अबाह्मण" ?) का अधिकार नहीं। शूद्रको वेदके सुनने पढ़नेका निषेध श्रुतिमें मिलना है—"शूद्र इमंशान मा है, इमंलिङ्ग उमके समीप (वेद) नहीं पढ़ना चाहिए," "शूद्र बहुत पशु और (धन) वाला भी हो तो भी वह यज्ञ करनेका अधिकारी नहीं।" यही नहीं स्मृति भी इसका निषेध करती है— उस (शूद्र)को पानमें वेद सुनने या (पिचले) सीसे और लालमें उसके कानका भग्ना चाहिए, (वेदका) पाठ करनेपर उसकी जिह्वाको काटना चाहिए, याद (- धारण) करनेपर (उसके) शरीरको

१. "चैत्ररथो नामकः क्षत्रपतिरजायत ।"—वातपथ-ब्राह्मण ११।५।
३।१३

२. छां० ४।४।१-५, देखो पृष्ठ ३७२ ३. मनुस्मृति १०।१२६

४. "पशु हवा एतच्छ्रमशान यच्छूद्रस्तस्याच्छूद्रमपीषे माध्येतव्यम्"।

५. "तस्माच्छूद्रो बहुपशुरयत्नीयः ।"

काट देना चाहिए।”^१

(ग) बादरायणवैशेषिका भी वही मत—ब्रह्मज्ञानकी फिलासफीने भी वर्ण-स्वार्थपर आधारित वर्ण-व्यवस्थाके नामसे धूर्तों (किसी समय स्वतंत्र फिर आर्य-समाज-बहिष्कृत पराजित दास और तब कितने ही बादरायणोंकी नसोंमें अपना खून तक दीड़ानेवालों)के ऊपर होते शुद्ध सामाजिक अत्याचारको नरम करनेकी तो बात ही क्या, उसे और पुष्ट किया। बादरायणके ब्रह्मज्ञानने धर्मसूत्रकर्ता गौतमकी कठोर आज्ञाको—नरम करना तो अलग उसे—आदर्शवाक्य बनाया। शंकरके सारे अद्वैतवादने गौतमकी इन क्रूर पक्तियोंके एक भी ब्याख़रको विचलित करनेकी हिम्मत न की। रामानुजके गुह तथा परदादा-नगड़दादा-गुरु स्वयं अतिशुद्ध थे, तो भी वेदान्त-भाष्य करते वक्त वह धर्मसूत्रकार गौतम, बादरायण और शंकरसे भी आगे रहनेकी कोशिश करते हैं। “शूद्रको अधिकार नहीं” इस प्रकरणके अन्तिम सूत्र^१ पर उनका भाष्य तीन सवा तीन पक्तियोंमें समाप्त होता है, किन्तु उसके बाद ५२ पक्तियोंके एक लच्छेदार व्याख्यानमें रामानुजने उसे वर्ण-व्यवस्था-विरोधी आदि बतला शंकरके दर्शन (मायावाद) पर आक्षेप करते हुए अपने (विशिष्टाद्वैत) दर्शनके द्वारा वास्तविक शूद्र-अनधिकार सिद्ध किया है, “जो (शंकर आदि)—(सर्व-विशेषण-रहित अद्वैत) चेतनामात्र (स्वरूपवाले) ब्रह्मको ही परमार्थ (=वास्तविक तत्त्व), और सब (=जीव, जगत्)को मिथ्या, और (जीवके) बंधको अ-वास्तविक कहते हैं”; वह “ब्रह्मज्ञानमें शूद्र आदिका अधिकार नहीं”—यह नहीं कह सकते।... तर्ककी सहायतासे प्रत्यक्ष और अनुमान (प्रमाण)से भी (उस तरहके ब्रह्मज्ञानको प्राप्तकर) शूद्र आदि भी मुक्ति पा जायेंगे।..... इसी तरह ब्राह्मण आदिको भी ब्रह्मविद्या मिल जायेगी

१. “अथ हास्य वैवमुपायुंज्यतस्त्रपुञ्जतुन्यां श्रोत्रप्रतिपूरणमुवाहरणे विह्वलच्छेदो धारणे शरीरभेदः।”—गौतम-वर्णसूत्र २।१२।३

२. “स्मृतेश्च”—वे० सू० १।३।३९

फिर उपनिषद् बेचारीको तो तिलाजलि (=दत्तजलांजलि) ही दे दी गई। किन्तु (रामानुजकी तरह) जिनके (दर्शनमें) वेदान्त-शास्त्रों द्वारा उपासनारूप (ब्रह्म-)ज्ञानको मोक्षके साधनके तौरपर माना गया है, और वह (उपासना) परब्रह्म-रूपी परमपुरुषको प्रसन्न करना है। और यह एकमात्र शास्त्र (=उपनिषद्)से ही हो सकता है। और उपासना (=ज्ञान-) -शास्त्र (=उपनिषद्) उपनयन आदि संस्कारके साथ पढ़े स्वाध्याय (=वेद)से उत्पन्न ज्ञानको . . . ही अपने लिए उपायके तौरपर स्वीकार करता है। इस तरहकी उपासनासे प्रसन्न हो पुरुषोत्तम (=ब्रह्म) उपासनाको आत्माके स्वाभाविक वास्तविक आत्मज्ञान के कर्मसे उत्पन्न अज्ञानको नाश करा बध्मे (उसे) छुड़ाता है।—ऐसे मनमें पहिले कहे ढंगसे शूद्र आदिका (ब्रह्मज्ञानमें) अनधिकार सिद्ध होता है।”

यह है भारतके महान् ब्रह्मज्ञानका निचोड़, जिसका कि छिड़ोरा भाज तक कितने ही लोग पीटते रहे हैं, और पीट रहे हैं, बादरायण, शंकर और रामानुजकी दुहाईके साथ।

६—दूसरे दर्शनोंका संछन

बादरायणने उपनिषद्-मिथ्यात्वके समन्वय तथा विपक्षियोंके आक्षेपोंके उत्तरमें ही ज्यादा लिखा है, किन्तु साथ ही उन्होंने दूसरे दर्शनोंकी मैथिलिक निर्बलताओंको भी विखलानेकी कोशिश की है। ऐसे दर्शनोंमें सांख्य और योग तो ऐसे हैं जिनके मूल कर्ता—कपिल—को उस वक्त तक ऋषि माना जा चुका था, इसलिए ऋषिप्रोक्त होनेसे उनके मतमें स्मृतिर्का कोटिमें गिने जाते थे। पाशुपत और वाचरात्र सम्प्रदाय आर्योंके आनेके पहिलेके भारतीय धर्मों और परंपराओंकी उपज थे, इसलिए ईश्वरवादी होनेपर भी अन्-ऋषि प्रोक्त होनेसे उन्हें वैदिक आर्यक्षेत्रमें सम्मानकी दृष्टिमें नहीं देखा जाता था। बंशेषिक, बौद्ध और जैन अन्-ऋषि प्रोक्त तथा अर्नाश्वरवादी होनेसे बादरायण जैसे आत्मिकके लिए और भी घृणाकी चीज थे।

क—ऋषिप्रोक्त विरोधी दर्शनों का खंडन

(१) सांख्य-खंडन—कपिलके सांख्य-दर्शन और उसके प्रकृति (=प्रधान) तथा पुरुषके सिद्धान्तके बारेमें हम कह चुके हैं। उपनिषद्के ब्रह्मकारणवादसे सांख्यका प्रधानकारणवाद कई बातोंमें उलटा था। बादरायण कारणसे कार्यको विलक्षण मानते थे, जब कि सत्कार्यवादी सांख्य कार्य-कारणको सं-लक्षण=अभिन्न मानता था। सांख्यका पुरुष निष्क्रिय था, जब कि वेदान्तका पुरुष सक्रिय। . . सांख्यके मंत्वापक कपिलको स्वैताण्वतर उपनिषद् तकने ऋषि मान लिया था, इसलिए जब्द प्रमाणको अन्वाधान्ध माननेवाले बादरायण वेतोंके लिए भारी दिक्कत थी, ऊपरसे सांख्यवाले—यदि सब नहीं तो उनकी एक शाखा अपनेको वेद माननेवाला—अनएव उपनिषद्के वाक्योंसे कुप्ट करनेके लिए तत्पर दीख पड़ते थे। बादरायणने यह बतलानेकी कोशिश की^१ है, कि उपनिषद् न सांख्यके प्रधान (=प्रकृति)को मानती है, और नहीं उसके निष्क्रिय पुरुषको। साथ ही सांख्य अपने दर्शनको सिर्फ सत्त्व-गुणवत्तर ही आधारित नहीं मानता था, वह उसके लिए युक्ति तर्क भी देता था, जिसका उत्तर देते हुए बादरायण कहते हैं^२—

अनुमान (-सिद्ध प्रधानका मानना बुद्धितत्त्वतः) नहीं है, क्योंकि (जड़ होनेसे विश्वकी विचित्र वस्तुओं)की रचना (उससे) सम्भव नहीं है, और (न उसमें प्रधानकी) प्रवृत्ति (ही हो सकती है)। (जड़) दूध जैसे (दही बन जाता), पानी जैसे (बर्फ बन जाता है, वैसे ही बिना चेतन ब्रह्मकी सहायताके भी प्रधान विश्वको बना सकता है, यह कहना ठीक नहीं) क्योंकि वहाँ भी (बिना ब्रह्मके हम दही, हिमकी रचना सिर्फ दूध और जलसे नहीं मानते)। तृण आदि जैसे (गायके पेटमें जा दूध बन जाते हैं, वैसे ही प्रधानसे भी विचित्र विश्व बन जाता है, यह भी कहना

ठीक नहीं है) क्योंकि (गायसे) अन्यत्र (तृण आदिका दूध बनना) नहीं (देखा जाता)। यदि (कहो—जैसे अन्वा और पगु) पुरुष (औल और पेरसे हॉन भी एक दूसरेकी सहायतामें देखने और चलनेकी क्रियाको कर सकते हैं, अथवा जैसे लॉहा तथा चुम्बक पत्थर दोनों स्वतः निष्क्रिय होते भी एक दूसरेकी समीपनामें चल सकते हैं, वैसे ही प्रकृति और पुरुष स्वनत्र रूपसे निष्क्रिय होते हुए भी एक दूसरेकी समीपनासे विश्व-वैचित्र्य पैदा करनेवाली क्रियाको कर सकते हैं)। (उत्तर है—) तब भी (गति सम्भव नहीं, क्योंकि प्रकृति और पुरुषकी समीपता आकस्मिक नहीं निरन्तर घटना है, फिर तो मिक गति ही निरन्तर होती रहेगी, किन्तु वस्तुके निर्माणके लिए गति और गति-रोध दोनों चाहिए)। (मन्व, रज, तम, गुणोंके अग तथा) अगीपन (की कमी वेशी मानने) में भी (काम नहीं) चल सकता (क्योंकि सर्वदा पुरुषके पास उपस्थित प्रकृतिके इन तीन गुणोंमें कमी-वेशी करनेवाला कौन है, जिसमें कि कभी सत्त्वकी अधिकतामें हल्कापन और प्रकाश प्रकट होगा, कभी रजकी अधिकतामें चलन और स्तम्भन होगा, और कभी तमकी अधिकतामें भारीपन तथा निष्क्रियता आ मौजूद होगी ?)।

यदि प्रधान को मान भी लिया जाय, तो भी उसमें कोई मनलव नहीं (क्योंकि पुरुष—जांव—नो मन्व निष्क्रिय निर्विकार चेतन है प्रधानके कार्यके कारण उसमें कोई काम वात नहीं होगा)। फिर साख्य-सिद्धान्त परम्पर-विरोधी भी है—बड़ा एक ओर पुरुषके मोक्षके लिए प्रकृतिका रचना-परायण होना बतलाया जाना है,^१ और दूसरी जगह यह भी कहा जाता है,^२—न कोई बद्ध होता न मुक्त होता है न आवागमनमें पड़ता है।

(२) योग-संबन्ध—साख्यके प्रकृति, पुरुषमें पुरुष-विशेष ईश्वरके जोड़ देनेसे वह ईश्वरवादी (सेक्टर) साख्य-दर्शन हो जाता है, यह बतला

आए हैं। बादरायणको योगके खंडनके लिए ज्यादा परिश्रमकी जरूरत न थी, क्योंकि सांख्य-सम्मत प्रधान, तथा पुरुषके विरुद्ध दी गई युक्तियाँ यहाँ काम आ सकती थी। योग ईश्वरको विश्वका उपादान-कारण (=प्रकृति) नहीं मानता था, बादरायणने^१ उपनिषद्के प्रमाणसे उसे निमित्त-उपादान-कारण सिद्ध कर दिया। ईश्वर (=ब्रह्म) जगत्के रूपमें परिणत होता है, यह उसकी विचित्र शक्तिको बतलाता है, और वह योग-सम्मत निर्विकार ईश्वर नहीं है।

प्रश्न उठता है, उपनिषद्^२ ने जिम कपिलको ऋषि कहा है, उसके प्रतिपादित सांख्यिका खंडन करके हम स्मृति (=ऋषि-वचन)की अवहेलना करते हैं। उत्तर है—यदि हम उसे मानते हैं, तो दूसरी स्मृतियों (=ऋषिवाक्यों)की अवहेलना होती है। इसी उत्तरसे बादरायणने योग-दर्शनकी ओरसे उठनेवाली शकाका भी उत्तर दे दिया है।^३

ख-अन्-ऋषिप्रोक्त दर्शन-खंडन

पाशुपत और पाचरात्र ऐसे दर्शन हैं, यह बतला चुके हैं।

(क) ईश्वरवादी दर्शन

(१) पाशुपत-खंडन—शिवका नाम पशुपति है। यद्यपि शिव वैदिक (आर्य) शब्द है, किन्तु शिव-पूजा जिस लिंग (=पुरुष-जननेन्द्रिय-चिह्न) को सामने रखकर होती है, वह मोहन-जो-दड़ो काल (आजसे ५००० वर्ष पूर्व) के अन्-आर्योंके वक्तसे चली आती है, और एक समय था जब कि इसी लिंग (=शिखर) पूजाके कारण अन्-आर्योंको शिखरदेव कहकर अपमानित भी किया जाता था; किन्तु इतिहासमें एक वक्त

१. वे० सू० १।४।२३।२७

२. श्वेताश्वतरे ५।२—“ऋषिं प्रसूतं कपिलम्”।

३. वे० सू० २।४।१

४. “एतेन योगः प्रत्युक्तः”—वे० सू० २।१।३

अपमान समझी जानेवाली बात दूसरे वक्त सम्मानकी हो जाये, यह दुर्लभ नहीं है। यही लिम-पूजा-धर्म कालान्तरमे पाशुपत (=शैव) मतके रूपमे विकसित हुआ और उसने अपने दार्शनिक सिद्धान्त भी तैयार किए। आजके शैव यद्यपि पूजामे पाशुपतोंके उत्तराधिकारी हैं, किन्तु दर्शनमे वह शंकरके मायावादी अद्वैतवादका अनुसरण करते हैं। वादरायणके समय उनका अपना एक दर्शन था, जिसके खंडनमे उन्हें चार सूत्रों की रचना करनी पड़ी।

पाशुपत आजकलके आर्यसमाजियोंकी भाँति अंतवाद—जीव (=पशु) जगत् और ईश्वर (पशुपति)—का मानते थे। वह कहते थे—जिनमे पशुपति जगत्का निर्माता कारण है फिर वह वेदान्त-प्रतिपादित ब्रह्मकी भाँति निमित्त और उपादान दोनों कारण नहीं है।

वादरायणन पाशुपत दर्शनपर पहिला आक्षेप यह किया कि वह “(वेद-)संगत नहीं है” (=अनामङ्ग्य)। (घड़ा या घर रूपी कार्यका जैसे कोई ईश्वरन अधिष्ठाता होता है, वैसे ही जगत्का भी कोई अधिष्ठाता है, इस तरह अनुमानमे ईश्वरकी मना सिद्ध नहीं की जा सकती। क्योंकि (निराकार ईश्वरका) अधिष्ठाता होना सिद्ध नहीं हो सकता। (निराकार जीव) जैसे (इन्द्रिय शरीर आदि) साधनों (का अधिष्ठाता है, वैसे ही पशुपति भी है, यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि जीवको अधिष्ठाता होना पड़ना है फल-)भोगादिके कारण, (कम-बचन-मुक्त पशुपतिके लिए न फल-भोग है न उसके कारण शरीर-धारणकी जरूरत पड़ सकती है)। और (यदि पशुपतिके भोगादिको मान लिया जाये, तो उसे) अन्तवान् और अनवन्त (मानना पड़ेगा)।

(२) पाँचरात्र-खंडन—पाशुपत मतकी भाँति पाँचरात्र मतका भी स्रोत अन्-आर्य भार्गवका पुराना काल है। पाशुपतने शिव और शिवलिंगको अपना इष्ट देव माना, पाँचरात्रोंन विष्णु—भगवान्—बामुदेवको अपना

इष्ट बनाया; और इस्तील्ह इन्हें वैष्णव और भागवत भी कहते हैं। शिवकी लिंग-मूर्ति मोहन-जो-डरो काल तक बरूज जाती है, किन्तु शिवकी मूर्ति उतनी पुरानी नहीं मिलती। वामुदेवकी मूर्तियोंकी कथा ईसा-पूर्व चौथी सदी तक तथा मूर्तियोंके प्रस्तरखण्ड ईसा-पूर्व तीसरी सदी तकके मिलते हैं। ईसा-पूर्व दूसरी सदीमें जगबान् वामुदेवके सम्मानमें एक मूनानी (हेलियोदोर) भागवत द्वारा खड़ा किया पाषाण-स्तम्भ आज भी मिलसा (म्बालियर राज्य)में खड़ा है।

भागवत धर्मके मूल ग्रन्थको ही पञ्चरात्र कहते हैं, जो कि एक पुस्तक नहो कई पुस्तकोंका समूह है। इनमें अहिर्बुध्न्य-, पीष्कर, सान्वत, परम-महिता जैसे कुछ ग्रन्थ अब भी प्राप्त हैं। जिस तरह पाशुपताकी पूजा और धर्म आज शैवोंके पूजा और धर्मके रूपमें परिणम मिलते हैं यद्यपि दशन बिल्कुल नया है उन्ही तरह पञ्चरात्र भागवत-धर्म आज के विष्णु-पूजक वैष्णव धर्मके रूपमें मौजूद है, यद्यपि वह सृणकाल—अपने वैभवके समय—में जिनना बदला था, उसमें आज कहीं ज्यादा बदला हुआ है। तो भी आजके अनक वैष्णव मतोंमें रामानुजका वैष्णव मन अभी पञ्चरात्र आगमका श्रद्धाकी दृष्टिसे देखता है, और एक तरह से उसका उत्पत्तिकारी भी है। कंसी विद्वाना है? उसी सम्प्रदायके एक महान् मारथी रामानुज बादरायणके द्वारा पञ्चरात्र मतपर किए गए प्रहारका अनुमोदन करते हैं, और पञ्चरात्र दर्शनकी जगह बादरायणके दशनको स्वीकार करते हैं।

पञ्चरात्र दर्शनके अनुसार^१ वामुदेव, सकर्षण, प्रद्युम्न, अनिरुद्ध, क्रमश ब्रह्मा, जीव, मन और अहंकारके नाम हैं।—ब्रह्मा (=वामुदेव)में जीव (=सकर्षण) उत्पन्न होता है, उससे मन और उससे अहंकार। इस

१. “परमकारणात् परब्रह्मभूतात् वामुदेवात् संकर्षणो नाम जीवो जायते, संकर्षणात् प्रद्युम्नसंज्ञं मनो जायते, तस्माद् अनिरुद्धसंज्ञोऽहंकारो जायते”—चरमसंहिता।

सिद्धान्तका खंडन करते हुए वादरायण कहते हैं—

(श्रुतिमें जीवके नित्य कहे जानेसे उसकी) उत्पत्ति संभव नहीं। (मन कर्ता जीवका करण=साधन है) और कर्तृत्वि कारण नहीं जन्मता (इसलिए जीव=सकर्षणसे मनकी उत्पत्ति कहना गलत है)। हाँ, यदि (वासुदेवको) आदि विज्ञानके तौरपर (लिया जाये) तो (पाँचरात्रके) उस (मत)का निषेध नहीं। परस्पर-विरोधी (बातोंके) होनेसे भी (पाँच-रात्र दर्शन त्याज्य है)।

(ख) अनोश्चरवादी दर्शन-खंडन

कणादको यद्यपि पोंछे कपिलको भाति ऋषि मान लिया गया, किन्तु वादरायणके वक्त (३०० ई०) अभी कणादको दृष्ट इतना समय नहीं हुआ था कि वह ऋषि-श्रृंगामें शामिल हो गए होंगे। अनोश्चरवादी दर्शनोमें वैशेषिक, बौद्ध और जैन दर्शनोपर ही वादरायणने लिखा है, चार्वाक दर्शनका विरोध उस वक्त क्षीण पड़ गया था, इसलिए उसकी ओर ध्यान देनेकी जरूरत नहीं पड़ी।

(१) वैशेषिक दर्शनका खंडन—कणाद परमाणुको छे पाश्चवाला परिमडल—गोलसा—कण मानने हैं, और कहते हैं कि यही छ पासेवाले परमाणु दो मिलकर लृस्व (—छोटे) परिमाणवाले द्व्यणुकको बनाते हैं। इन्ही लृस्व-परिमडलोंकें योगसे महद् (—बड़े) और दीर्घ परिमाणवाली वस्तुओकी उत्पत्ति होती, तथा जगत् बनता है। वादरायण कहने हैं— (वैशेषिक कारणके गुणके अनुसार कार्यके गुणकी उत्पत्ति मानता है, फिर अवयव-रहित परमाणुसे सावयव लृस्व द्व्यणुककी उत्पत्ति संभव नहीं) और (महद्, दीर्घ परिमाणसे रहित) लृस्व तथा परिमडल (। द्व्यणुक कण) से (आगे) महद् दीर्घ (परिमाण) वाले (पदार्थोंकी उत्पत्ति संभव नहीं)।

जड़ परमाणु वस्तुओंका उत्पादन तभी कर सकते हैं, जब कि उनमें क्रिया (=गति) हो। कणादके मतसे जगत्की उत्पत्तिके लिए अदृष्ट* (=अज्ञात नियत) की प्रेरणासे परमाणुमें कर्म (=क्रिया) उत्पन्न होता है; जिससे दो परमाणु एक दूसरेसे संयोग कर द्व्यणुकका निर्माण करते हैं और साथ ही अपने कर्म (=क्रिया) को भी उसमें देते हैं; यही सिलसिला आगे चलता जगत्को निर्माण करता है। प्रश्न उठता है—परमाणुमें जो आदिम क्रिया (=कर्म) उत्पन्न होती है, क्या वह परमाणु (=जड़)के अपने मातृके अदृष्टसे उत्पन्न होती है, या आत्मा (=चेतन)के भीतरसे? वादगायण कहते हैं—“दोनों तरहसे भी कर्म (संभव) नहीं। क्योंकि अदृष्ट पूर्व-जन्मके कर्मसे उत्पन्न होता है, आत्माके लिए कर्मका अदृष्ट परमाणुमें कैसे जायेगा? और परमाणुओंमें क्रियाके बिना जगत् ही नहीं उत्पन्न होगा, फिर आत्मा कर्म कैसे करेगा?” “इसलिए (अणुमें) कर्म नहीं हो सकता।” यदि कहा जाये कि सदा एक साथ रहनेवाले पदार्थोंमें जो समवाय (नित्य-)संबंध होता है, उससे अदृष्टका परमाणुमें होना मानेगे; तो “समवायके स्वीकारसे भी वही बात है (समवाय संबंध क्यों वही है? उसके लिए दूसरा कारण फिर उसके लिए भी दूसरा कारण इस प्रकार) अनवस्था (=अन्तिम उत्तरका अभाव) होगी।” यही नहीं, समवाय-संबंध नित्य होता है, इसलिए परमाणु और उसका अदृष्ट दोनों नित्य ही मौजूद रहेंगे, फिर जगत्का “नित्य रहना ही” साबित होगा और यह जगत्की सृष्टि और प्रलय माननेवालोंके लिए ठीक नहीं है।

परमाणुको एक ओर बौद्धिक नित्य, सूक्ष्म, अव्यय-रहित मानता है, दूसरी ओर उमीसे तथा ‘कारणके गुणके अनुसार कार्यमें गुण उत्पन्न होता है’ इस नियमके अनुसार, उत्पन्न बड़ेमें रूप आदिके “देखनेसे” और पथिवी,

१. “अग्नेरर्ध्वज्वलनं वायोस्तिर्बगुग्मनं अणुमनसोऽबाह्यं कर्मेति अदृष्ट-कारितानि।” २. वहीं २।२।११

३. वे० सू० २।१।१२ ४. वहीं २।१।१३ ५. वहीं २।१।१४

जल, आग, हवाके परमाणुओंमें “रूप आदि (रस, गंध, स्पर्श गुणों) के होने (की बातके स्वीकार करने)से भी “परस्पर-विरोधी” (बात होती) है। परमाणुओंको यदि रूप आदिवाला मानें, चाहे रूपादिरहित;’ दोनों तरहसे दोष मौजूद रहता है। पहिली अवस्थामे अवयव-रहित होनेकी बात नहीं रहेगी, दूसरी अवस्थामे ‘कारणके गुणके अनुसार कार्यमें गुण उत्पन्न होता है’, यह बात गलत हो जायेगी।

इस तरह यूरोपके यात्रिक भौतिकवादियोंकी भाँति कारणमें गुणात्मक परिवर्तन ही कार्यके बननेको न माननेसे परमाणुवादमें जो कम-जोरियाँ थी, उनका वादरायणने खंडन किया। निर्विकार ब्रह्म उपादान-कारण बन जगत्को अपनेमेसे बनाकर सविकार हो जायेगा, और अपनेमेसे जगत्की उत्पत्ति नहीं करेगा तो वह उपादानकारण नहीं निमित्तकारण मात्र रह जायेगा, फिर उपनिषद्के “एक (मिट्टीके) विज्ञानसे ही सारे (मिट्टीसे बने पदार्थोंके) विज्ञान”की बात कैसे होगी—आदि प्रश्नोंका उत्तर वादरायण (और उनके अनुयायी रामानुज भी) कैसे देते हैं, इसे हम देख चुके हैं, और वह लीपापोतीसे बढकर कुछ नहीं है।

तर्क-युक्तिसे परमाणुवादपर प्रहार करना काफी न समझ, अन्तमे वादरायण अपने असली रंगमें उतर आते हैं—“चूँकि (आस्तिक वैदिक लोग वैशेषिकको) नहीं स्वीकार करते, इसलिए (उसका) अत्यन्त त्याग ही ठीक है।”

(२) जैनवर्जन-खंडन—जैनोके अपने दो मुख्य सिद्धान्त—स्वाद्वाद^१ और जीवका शरीरके अनुसार घटना-बढ़ना (मध्यमपरिमाणी होना)—हैं, जिनके ही ऊपर वादरायणने प्रहार किया है। स्वाद्वादमे “है भी नहीं भी. .” आदि सात तरहकी परस्पर-विरोधी बातें मानी गई हैं, वादरायण कहते हैं—“एक (ही वस्तुमे इस तरहकी परस्पर-

१. वहीं २।१।१५

२. वे० सू० २।२।१६

३. वेत्तो पृष्ठ ४९८-९९

४. वे० सू० २।२।३१

विरोधी बातें) संभव नहीं हैं।”

जीवका आकार अनिश्चित है, वह जैसे छोटे बड़े (चींटी हाथीके) देहमें जाता है, उतने ही आकारका होता है, इसका खंडन करते हुए सूत्र-कार कहते हैं—“ऐसा (माननेपर) आत्मा अ-पूर्ण होगा; और (संकोच विकासका विषय होनेसे) विकारी (अतएव अनित्य) आदिके (होनेके) कारण किसी तरह भी (नित्यता अनित्यता आदि) विरोधको हटाया नहीं जा सकता। अन्तिम (मोक्ष-अवस्थाके जीव-परिमाण)के स्थायी रहने, तथा (मोक्ष और) इस वक्तके जीव-परिमाण—दोनोंके नित्य होनेसे (वृद्ध-अवस्थामें भी) वैसा ही (होना चाहिए, फिर उस वक्त देहके परिमाणके अनुसार होता है, यह बात गलत होगी)।

(३) बौद्धदर्शन-खंडन—बादरायणने बौद्धदर्शनको चारों शाखाओं—वैभाषिक, सौत्रांतिक, योगाचार और माध्यमिकका खंडन किया है, जिसमें साफ है, कि उस वक्त तक ये चारों शाखायें स्थापित हो गई थी और यह समय असग-वसुबधु (३५० ई०) का है, इससे बादरायणका ४०० ई० के आसपास होना सिद्ध होता है, किन्तु जैसा कि हमने पहिले कहा है, अभी ३०० ई०से पहिले नहीं इसीपर हम सन्तोष करते हैं। खंडन करते वक्त बादरायणने पहिले वैशेषिक दर्शनको लिया, जिसके बाद सभी बौद्ध-दर्शन-शाखाओंके समान सिद्धान्तोंकी भी आलोचना की है, फिर भिन्न-भिन्न दर्शन-शाखाओंके अपने जो खास-खास सिद्धान्त हैं, उनका खंडन किया है।

(क) वैभाषिक-खंडन—वैभाषिक बाहरी जगत् (=बाह्य-अर्थ) और भीतरी वस्तु चित्त=विज्ञान तथा चैत (=चित्त-संबन्धी अवस्थाओं) के अस्तित्वको स्वीकार करते हैं। सर्व (=भीतरी बाहरी सारे पदार्थोंके)-अस्तित्वको स्वीकार करनेसे ही उनका पुराना नाम सर्वास्तित्वादी भी प्रसिद्ध है। लेकिन सबके अस्तित्वको वह बुद्धके मौलिक

सिद्धान्त अनित्यता—क्षणिकताके साथ मानते हैं। वादरायणने मुख्यतः उनकी इस क्षणिकतापर प्रहार किया है। यद्यपि बुद्धके वक्त परमाणुवाद अपनी जन्मभूमि यूनानमें पैदा नहीं हुआ था, उसके प्रवर्तक देमोकृतिके पैदा होनेके लिए बुद्धकी मृत्यु (४८३ ई० पू०)के बाद और तेईस वर्षोंकी जरूरत थी। यूनानियोंके साथ वह भारत आया जरूर, तथा उसे लेनेवालोंमें भारतकी सीमामें पार हो उनसे मिलनेवाले मानवतावादी (—अन्तर्राष्ट्रीयतावादी) बौद्ध सबसे पहिले थे। यूनानमें देमोकृति (४६०-३७० ई० पू०)का परमाणुवाद स्थिरवादका समर्थक था, और वह हेराक्लित्स (५३५-४७५ ई० पू०)के क्षणिकवादसे समन्वय नहीं कर सका था, किन्तु भारतमें परमाणुवादके प्रथम स्वागत करनेवाले बौद्ध स्वयं बुद्ध-समकालीन हेराक्लित्सकी भाँति क्षणिकवादी थे। यह भा संभव है, बुद्धके वक्तसे चले आए उनके अनित्यवादका नया नामकरण, क्षणिकवाद, इसी समय हुआ हो। बौद्धोंने परमाणुवादका क्षणिकवादसे गँठजोड़ा कर दिया। सभी भौतिकतत्वां (—रूप)की मूल इकाई अविभाज्य (—अ-तोम्) परमाणु है, किन्तु वह स्वयं एक क्षणसे अधिककी सत्ता नहीं रखने—उनका प्रवाह (—मनान) जारी रहता है, किन्तु प्रवाहके तीरपर इस क्षणिकताके कारण हर क्षण विच्छिन्न होने हुए। अणुओंके संयोग—अणु-समुदाय—में पृथिवी आदि भूतोंका समुदाय पैदा होता है, और पृथिवी आदिके कारणोंमें शरीर-इन्द्रिय-विषय-समुदाय पैदा होता है। वादरायण इसका खंडन करने हुए कहते हैं—'

'(परमाणु हेतु, या पृथिवी आदि हेतु) दोनों ही हेतुओंके (मानने) पर भी जगत् (का अस्तित्वमें आना) नहीं हो सकता, (क्योंकि परमाणुओंके क्षणिक होनेमें उनका संयोग ही नहीं हो सकता फिर समुदाय कैसे?)" (प्रतीत्य-समुत्पाद^१ के अविद्या आदि १२ अंगोंके) एक दूसरेके

प्रत्यय^१ से (समुदाय) हो सकता है, यह (कहना) ठीक नहीं; क्योंकि (वे अविद्या आदि पृथिवी आदिके) संघात बननेमें कारण नहीं हो सकते, (चाहे वह दिमागमें भले ही गलत ज्ञान आदि पैदा कर सकते हों)। (अणिकवादके अनुसार) पीछे (की वस्तुके) उत्पन्न होनेपर पहिलेवाली नष्ट हो गई रहती है, (फिर पिछली वस्तुका कारण पहिली—नष्ट हो गई—वस्तु कैसे हो सकती है, क्योंकि उस वक्ता तो उसका अत्यन्त अभाव हो चुका है?) यदि (हेतुके) न होनेपर भी (कार्य उत्पन्न होता है, यह मानते हैं, तो प्रत्ययके बिना कोई चीज नहीं होती यह) प्रतिज्ञा (आपकी) छूटती है, और (होनेपर होता है, कहते हैं,) तो (कार्य और कारण दोनोंके) एक समय मौजूद होनेसे (अणिकवाद गलत होता है)।

धर्म (=वस्तुओं या घटनाओं)को बौद्धोने संस्कृत (=कृत) और असंस्कृत (=अ-कृत) दो भागमें बाँटा है। जिनमें रूप, वेदना सम्कार, विज्ञान ये पाँचों स्कंध (१२ आयतन या १८ चातु) संस्कृत धर्म हैं, और निरोध (=अभाव) तथा आकाश असंस्कृत। निरोध (=अभाव, विनाश) भी दो प्रकारका है, एक प्रतिसंख्या-निरोध या स्पूल-निरोध, दूसरा अप्रतिसंख्या-निरोध प्रतिक्रिये हो रहा अनिसूक्ष्म निरोध। दोनोंमें वह मानते हैं, कि विनाश विच्छिन्न (=निरन्वय) होता है। बादरायणका कहना है, कि जिस तरहका निरन्वय "प्रतिसंख्या-अप्रतिसंख्या-निरोध" (तुम मानते हो, वही) नहीं सिद्ध हो सकता, क्योंकि विच्छेद (होता) ही नहीं, घट-वस्तुके नाश होनेपर भी मूल-उपादान मिट्टी घटके टुकड़ोंमें भी अविच्छिन्न भावसे मौजूद रहती है। (कारणके बिल्कुल अभाव—शून्य—हो जानेपर कार्यकी उत्पत्ति तथा कार्यका नाश हो बिल्कुल अभाव—शून्य—हो जाना) दोनों ही तरहसे दोष है (शून्यसे उत्पन्न तथा अन्तमें शून्य हो जानेवाला शून्य ही रहेगा),

१. जिसके होनेके बाद दूसरी चीज होती है, वह इस होनेवाली चीजका प्रत्यय है।

जैयमे (जगतकी उत्पत्तिकी व्याख्या नहीं की जा सकती)। (प्रतिसंख्या-प्रतिसंख्या-निरोधके) समान ही (विरोधी युक्तियोंके कारण) आकाशमे नी (शून्य रूप माननेमे दोष आगंगा, वस्तुतः वह शून्य—अभाव—नहीं पाचो भूतोमे एक भूत है)।

क्षणिकवादी बौद्ध विज्ञान (चित्त) को भी क्षणिक मानते हैं, और उनके परे किसी आत्माको मना नहीं स्वीकार करते। बादरायण उनके मतका असंगत कहते हुए बतलाते हैं कि इस तरहकी क्षणिकता गमन है, क्योंकि (परिग्रहाधानाः अनुस्मरणं) (हम माफ देखते हैं, यदि कोई स्थायी वस्तु नहीं, वा अनुस्मरण कैसे होता है)।

(ख) सौत्रान्तिक खंडन—सौत्रान्तिक बाह्यार्थवादी—बाह्यकी वस्तुओंका क्षणिक सत्ताका वास्तविक स्वीकार करते—हैं। उनका कहना है—बाहरी वस्तुएं क्षणिक हैं यह ठीक है, और इसी वजहसे जिस वस्तु केमी वस्तु (—घड़)का अस्तित्व हमे मान्य हो रहा है, उस वस्तु वह वस्तु (—घड़ा) सर्वथा नष्ट हो चुकी है, और उसकी जगह दूसरा—किन्तु बेलकुल उर्मा जैसा—घड़ा पैदा हुआ है। इस तरह इस वस्तु जिस घड़ेके अस्तित्वको हम अनुभव कर रहे हैं, वह है पहिले निरन्वय (—विच्छिन्न) वस्तु हो गए घड़ेका। यह कैसे होता है, इसका उत्तर सौत्रान्तिक देने हैं—घड़ा आखिरे प्राण होनेवाले विज्ञानमे अपने आकार (—लाल आदि) को छोड़कर नष्ट हुआ, उमी विज्ञानमे आकारोको वा उसमे घड़ेकी सत्ताका अनुमान होता है। बादरायणका आक्षेप है—अविद्यमान (—विनष्ट घड़े)का (यह लाल आदि आकार) नहीं है, क्योंकि (विनष्ट वस्तुके लाल आदि गुणका किसी दूसरी वस्तुमे स्थानान्तरित होना) नहीं देखा जाता। (यदि विनष्टसे भी) इस तरह (वस्तु उत्पन्न होती जाय) तो उदामीनां (—जो किसी बातको प्राप्त करनेके लिए कोई प्रयत्न भी नहीं करते उन) को भी (वह बात) प्राप्त हो जाये, (फिर तो निर्वाणके लिए भारी प्रयत्न करना ही निष्फल है)।

(ग) योगाचार-खंडन—बैभाषिक बाह्यार्थ और विज्ञान दोनोंको

मानते हैं, सौत्रान्तिक बाह्यार्थको ही मुख्य मानते हैं, विज्ञान उसीका भीतरकी ओर निक्षेप है। विज्ञानवादी योगाचारका मत सौत्रान्तिकसे बिल्कुल उल्टा है। अणिक विज्ञान ही वास्तविक तत्त्व है, बाह्य वस्तुयें, जगत्, उसीके बाहरी निक्षेप हैं। बादरायण विज्ञानवादपर आक्षेप करते हुए कहते हैं—“(बाहरी वस्तुओंका) अभाव (कहना ठीक) नहीं है, क्योंकि (विज्ञानसे परे वस्तुयें साफ) पाई जाती हैं। स्वप्न आदिकी तरह (पाई जाती हैं, यह कहना ठीक) नहीं है, क्योंकि (स्वप्नके ज्ञान और जागृत-अवस्थाके ज्ञानमें भारी) भेद है। (पदार्थोंके बिल्कुल न रहनेपर ज्ञानका) होना नहीं (सम्भव है), क्योंकि (यह बात कहीं) नहीं देखी जाती।”

(घ) माध्यमिक-संझन—शून्यवादी माध्यमिक दर्शनके संझनमें बादरायणने एक सूत्र^१ से अधिक लिखनेकी ज़रूरत न समझी, और उसमें नागार्जुनके सबसे मजबूत पक्ष—मापेक्षतावाद—को न छूकर उनके सबसे कमजोर पक्ष—शून्यवाद (वस्तुकी अणिक वास्तविकतासे भी इन्कार)—को लिया। शायद पहिले पक्षका जवाब बहु अणिकवादके संझनसे दे दिया गया समझते थे। अणिकवादको एक समान मानते हुए वैभाषिक जड़, अजड़ दोनों तत्त्वोंके अस्तित्वको स्वीकार करते हैं, सौत्रान्तिक सिर्फ बाह्य जड़ तत्त्वको, योगाचार सिर्फ आम्बन्तर अ-जड़ (=विज्ञान) तत्त्वको; लेकिन माध्यमिक बाह्य आम्बन्तर सभी तत्त्वोंके अस्तित्वके ज्ञानके परस्पर-सापेक्ष होनेसे सबको शून्य मानते हैं। इसके खिलाफ बादरायणका कहना है—“सर्वथा असंगत (=बुद्धि-अनुभव-विच्छेद) होनेसे (शून्यवाद गलत है)।”

अध्याय १८

भारतीय दर्शनका चरम विकास (६०० ई०)

§ १-असंग (३५० ई०)

भारतीय दर्शनको अपने अन्तिम विकासपर पहुँचानेके लिए पहिला जबदस्त प्रयत्न असंग और वसुबधु दो पेशावरी पठान भाइयोंने किया। बड़े भाई असंगने योगाचार भूमि^१, उत्तरतन्त्र^१ जैसे ग्रन्थोंको लिखकर विज्ञानवादका समर्थन किया। छोटे भाई वसुबधुकी प्रतिभा और भी बहु-मुखी थी। उन्होंने एक ओर वैभाषिक-सम्मत तथा बुद्धके दर्शनसे बहु-सम्मत अपने सर्वोत्कृष्ट ग्रन्थ अभिधर्मकोश तथा उसपर एक बड़ा भाष्य^१ लिखा; दूसरी ओर विज्ञानवादके मन्त्रमे विज्ञप्तिमात्रतासिद्धिकी विशिका (बीम कारिकायें) और त्रिशिका (तीस कारिकायें) लिख अपने बड़े भाईके कामको और मुख्यवस्थित रूपमें दार्शनिकोंके सामने पेश किया। तीसरा काम उनका सबसे महत्वपूर्ण था बाद-विधान नामक न्याय-ग्रन्थको लिख, भारतीय न्यायशास्त्रको नागार्जुनकी गैरी दृष्टिसे मिली प्रेरणाको और नियमबद्ध करना, और सबसे बड़ी बात थी "भारतीय मध्ययुगीन न्यायके पिता" विम्नाग जैसे शिष्यको पढ़ाकर अब तकके किये गये प्रयत्नको एक बड़े प्रवाहके रूपमें ले जानेके लिए तैयार करना।

बीड़ोंके विज्ञानवाद—भणिक विज्ञानवाद—के शंकराचार्य और उनके दादा गुरु गोडपाद कितने ऋणी हैं, यह हम बतलानेवाले हैं। वस्तुतः गोड-

१. ये दोनों ग्रन्थ चीनी और तिब्बती अनुवादके रूपमें पहिले भी मौजूद थे, किन्तु उनके संस्कृत मूल मुझे तिब्बतमें मिले, उनकी फोटो और लिखित प्रतियाँ भारत आ चुकी हैं।^१ अभिधर्मकोशको अपनी वृत्तिके साथमें पहिले संपादित कर चुका हूँ।

पादकी मांडूक्य-कारिका “बलात् शान्ति प्रकरण” प्रच्छन्न नहीं प्रकट रूपसे एक बौद्ध विज्ञानवादी ग्रंथ है। बौद्ध विज्ञानवाद और असंगका एक दूसरे-के साथ कितना संबंध है, यह इसीसे मालूम हो सकता है, कि विज्ञानवाद अपने नामकी अपेक्षा “योगाचार दर्शन” के नामसे ज्यादा प्रसिद्ध है, और योगा-चार शब्द असंगके सबसे बड़े ग्रंथ “योगाचार-भूमि” से लिया गया है।

१-जीवनी

असंगका जन्म पेशावरके एक ब्राह्मण (पठान) कुलमें हुआ था। उनके छोटे भाई वसुबन्धु बौद्ध जगतके प्रमुख दार्शनिकोंमें थे। वसुबन्धुके कितने ही मौलिक ग्रंथ कालकवलित हो गये। उनका अभिधर्मकोश बहुत प्रौढ़ ग्रंथ है, मगर वह सर्वास्तिवाद दर्शनका एक सुध्रुंखलित विवेचन मात्र है, इसलिए हमने उसके बारेमें विशेष नहीं लिखा। वसुबन्धुने अभिधर्मकोश-पर विस्तृत भाष्य लिखा है, जो सौभाग्यसे तिब्बतकी यात्राओंमें मुझे संस्कृतमें मिल गया, और प्रकाशित होनेकी प्रतीक्षामें फोटो रूपमें पड़ा है। अपने बड़े भाई असंगके विज्ञानवादपर “विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि” नामके “विशिका” और “त्रिशिका” नामसे बीस और तीस कारिकावाले दो प्रकरण भी मिलकर प्रकाशित हो चुके हैं। वसुबन्धु “मध्यकालीन न्याय-शास्त्र” के पिता दिग्गजके गुरु थे, और उन्होंने स्वयं भी “वादविधान” नामसे न्यायपर एक ग्रंथ लिखा था, किन्तु शिष्यकी प्रतिभाके सामने गुरुकी कृतियाँ ढँक गईं। वसुबन्धु समु गुरुके पुत्र चंद्रगुप्त (विक्रमादित्यके) अध्यापक रह चुके थे, और इस प्रकार वह इसवी चौथी शताब्दीके उत्तरार्धमें मौजूद थे।^१

असंगकी जीवनीके बारेमें हम इससे अधिक नहीं जानते कि वह योगा-चार दर्शनके प्रथम आचार्य थे, कई ग्रंथोंके लेखक, वसुबन्धुके बड़े भाई और पेशावरके रहनेवाले थे। वह २५०में अरुण मौजूद रहे होंगे। यह समय नागार्जुनसे पीने दो सदी पीछे पड़ता है। नागार्जुनके ग्रंथ भारतीय न्याय-शास्त्रके प्राचीनतम ग्रंथ हैं—जहाँ तक अभी हमारा ज्ञान जाता है—लेकिन,

१. देखो मेरी “वादन्याय” और “अभिधर्मकोश”की भूमिकाएँ।

नागार्जुनको असंग-वसुबंधुसे मिलानेवाली कड़ी उसी तरह हमे मान्य नही है, जिस तरह यूनानी दर्शनके कितने ही बादोंको भारतीय दर्शनो तक सीधे पहुँचनेवाली कड़ियाँ अभी उपलब्ध नही हुई हैं । असंगको बादशास्त्र (= न्याय)का काफी परिचय था, यह हमें “योगाचार-भूमि”से पता लगता है ।

२-असंगके ग्रंथ

महायानोत्तर तत्र, सूत्रालंकार, योगाचार-भूमि-वस्तुसंग्रहणी, बोधि-सत्त्व-पिटकाववाद ये पाँच ग्रंथ अभी तक हमे असंगकी दार्शनिक कृतियोंमें मालूम है, इनमें पिछले दोनोंका पता तो “योगाचार-भूमि”से ही लगा है । पहिले तीनों ग्रंथोंके तिब्बती या चीनी अनुवादोंका पहिलेसे भी पता था ।

योगाचार-भूमि—असंगका यह विशाल ग्रंथ निम्न मन्त्रह भूमियोंमें विभक्त है—

१ विज्ञान भूमि	१० श्रुतमयी भूमि
२ मन भूमि	११ चिन्तामयी भूमि
३ सवितर्क-सविचारा भूमि	१२ भावनामयी भूमि
४ अवितर्क-विचारमात्रा भूमि	१३ श्रावक भूमि ^१
५ अवितर्क-अविचारा भूमि	१४ प्रत्येकबुद्ध भूमि
६ समाहिता भूमि	१५ बोधिसत्त्व भूमि ^२
७ अममाहिता भूमि	१६ मोक्षधिका भूमि
८ सचित्तका भूमि	१७ निरूपधिका भूमि ^३
९ अचित्तका भूमि	

१. श्रावक भूमि और बोधिसत्त्व-भूमि तिब्बतमें मिली “योगाचारभूमि” की तालपत्र पोथी (वसवीं सदी)में नहीं है । बोधिसत्त्वभूमिको प्रो० उ० बोधोहारा (जापान १९३०) प्रकाशित कर चुके हैं । अलग भी मिल चुकी है ।

२. “योगाचारभूमि” में आचार्योंने किन-किन विषयोंपर विस्तृत विवेचन किया है । यह निम्न विषयसूचीसे मालूम हो जायेगा:—

भूमि १

आना)

§१. (पाँच इन्द्रियोंके) विज्ञानोंकी
भूमियाँ।

(ब) भलाई बुराईकी
अनुवृत्ति

§२. पाँच इन्द्रियोंके विज्ञान (= ज्ञान

२. कानका विज्ञान (स्वभाव
आदिके साथ

१. आँखका विज्ञान

३. घ्राणका विज्ञान (,,)

(१) विज्ञानोंके स्वभाव

४. श्रिद्धाका विज्ञान (,,)

(२) उनके आश्रय (सहभू,
समनन्तर, बीज)

५. काया (= त्वक् इन्द्रिय) का
विज्ञान (स्वभाव आदिके साथ)

(३) उनके आलंबन (Ob-
jects) वर्ण, संस्थान,
विज्ञप्ति (= क्रिया)

§३. पाँचों विज्ञानोंका उत्पन्न होना

§४. पाँचों विज्ञानोंके साथ संबंध
चित्त

(४) उनके सहाय (= सह-
योगी)

§५. पाँचों विज्ञानोंके सहाय आदि-
की 'एक क्रांतिलेवाला' आदि,
होनेकी उपमा।

(५) कर्म

भूमि २

(क) अपने विषयके आलं-
बनकी क्रिया (= विज्ञप्ति)

मनकी भूमि

(ख) अपने (स्वरूप (= स्वलक्षण) की वि-
ज्ञप्ति

§१. मनके स्वभाव आदि

(ग) वर्तमान कालकी
विज्ञप्ति

१. मनका स्वभाव

२. मनका आश्रय

३. मनका आलंबन (= विषय)

४. मनका सहाय (= सहयोगी)

५. मनके विशेष कर्म

(घ) एक क्षणकी विज्ञप्ति

(१) आलंबन विज्ञप्ति

(ङ) मनवाले विज्ञानकी

(२) विशेष कर्म

अनुवृत्ति (= पीछे

(क) विषयकी विकल्पना

- (ख) उपनिष्याम
(ग) मत्त होना
(घ) उन्मत्त होना
(ङ) सोना
(च) जागना
(छ) मूर्च्छित होना
(ज) मूर्च्छासे उठना
(झ) कायिक, वाचिक काम कराना
(ञ) विरक्त होना
(ट) विरागका हटना
(ठ) भली अवस्थाकी जड़का कटना
(ड) भली अवस्थाकी जड़का जुड़ना
२. मनका शरीरसे व्युत्पत्ति और उत्पत्ति
(१) शरीरसे व्युत्पत्ति (= छूटना, मृत्यु)
(२) एक शरीरसे दूसरे शरीरके बीचकी अवस्थाका सूक्ष्मकायिक मन (=अन्तराभव)
३. दूसरे शरीरमें उत्पत्ति
(१) उत्पत्तिवाले स्थानमें जानेकी अनिसाया
- (२) गर्भमें प्रवेश करना
(क) गर्भाधानमें सहायक
(ख) गर्भाधानमें बाधक
(a) योनिका दोष
(b) बीजका दोष
(c) पुरविले कर्मका दोष
(ग) अन्तराभवकी दृष्टि में परिवर्तन
(घ) वापी और पुण्यात्मा-के जन्मकुल
(ङ) गर्भाशय में आसय विज्ञान (-प्रवाह) जुड़नेका ढंग
(च) गर्भकी निम्न-भ्रम अवस्थाएँ
(a) कालस-अवस्था
(b) अर्बुद-अवस्था
(c) पेष्ठी "
(d) घन "
(e) प्रसाल "
(f) केस - रोम-नलकी अवस्था
(g) इन्द्रियोंका प्रकट होना
(h) स्त्री - पुरुष - लिंग प्रकट होना

- (छ) शरीरमें विकार होना
(a) रंगमें विकार
(b) बलके में विकार
(c) अंगमें विकार
(ज) गर्भके स्त्री या पुरुष होनेकी पहिचान
(३) गर्भसे निकलना
(४) शिशु-पोषण
- § ३. जगत्का संहार और प्रादुर्भाव
१. संहार (=संवर्तन) का क्रम
(१) देवताओंकी आयु
(२) कल्पका परिमाण
२. प्रादुर्भाव (=विवर्त)
(१) भिन्न-भिन्न लोकोंका प्रादुर्भाव
(क) ब्रह्मलोक आविका प्रादुर्भाव
(ख) पृथिवीका प्रादुर्भाव
(a) सुमेरु आदि "
(b) नदक "
(c) द्वीपों "
(d) नागलोक "
(e) यक्षलोक "
(f) वंशवण आदि चारों महाराजोंका प्रादुर्भाव
- (g) हिमालयका प्रादुर्भाव
(h) अनघतप्तसर (=मानसरोवर) "
(i) सुमेरुके पाद्यों "
§ ४. सत्त्वोंका प्रादुर्भाव
१. प्रथम कल्पके सत्त्व (=मानव)
(१) उनके आहार
(२) मनके विकारसे आहार-ह्रास
(३) राजाका पहिला बुनाव
२. ग्रह नक्षत्र आविका प्रादुर्भाव
(१) सत्त्वोंके प्रकाशका लोप;
सूर्य, चन्द्र, नक्षत्र आविका प्रादुर्भाव
(२) चन्द्रमा और सूर्यकी गतिर्था
(३) ऋतुओंमें परिवर्तन
(४) चन्द्रमाका घटना बढ़ना
- § ५. हजार ब्रूकावाला लोक (Local Universe)
(बुद्धका क्षेत्र)
§ ६. कथ (=अद्वैत तत्त्व)
१. कथका बीज (=मूलकथ)
२. महाभूत
३. परमाणु (=अवयव)

४. द्रव्य चौबह

५. भूतोका साथ या अलग रहना

§ ७. चित्त

§ ८. चित्त-संबंधी (= चंतस) तत्त्व

(विज्ञानकी उत्पत्ति)

१. चंतस मनस्कार आदि

(१) उनके स्वभाव

(२) उनके कर्म

§ ९. तीन काल

(जन्म, जरा आदि)

§ १०. छ प्रकारके विज्ञान

१ विज्ञानोके चार प्रत्यय

(१) प्रत्यय

(२) प्रत्ययोंके भेद

२ आयतनोंके छ भेद

(१) इन्द्रियोंके भेद

(क) चक्षुके भेद

(ख) श्रोत्र ..

(ग) घ्राण

(घ) जिह्वा ,

(ङ) वायु ..

(च) मन ..

(२) आलंबनोंके छ भेद

(क) रूपके भेद

(ख) शब्द ..

(ग) गन्ध ..

(घ) रसके भेद

(ङ) स्पर्श ..

(च) धर्म ..

§ ११. नव वस्तुवाले बृह-अध्याय

भूमि ३, ४, ५,

(सवितर्क - सविचारा भूमि,

अवितर्क - विचारमात्रा भूमि,

अवितर्क-अविचारा भूमि)

(सवितर्क-सविचारा भूमि)

§ १. धातुकी प्रज्ञप्तिसे

१. धातुके प्रज्ञापन द्वारा

(१) काम (स्थूल) धातु

(लोक)

(२) रूप धातु

(३) आकृष्य धातु

२ परिमाणके प्रज्ञापन द्वारा

(१) शरीरका परिमाण

(२) आयुका परिमाण

३ भोगके प्रज्ञापन द्वारा

(१) दुःखभोग

(क) नरक

(a) महानरक (आठ)

(b) छोटे (संयमन)

नरक (चार)

(c) ठंडे नरक (५८)

(d) प्रत्येक नरक

- (क) तिर्यक्योनि
(ग) प्रेतयोनि
(घ) मनुष्ययोनि
(ङ) देवयोनि
(२) सुख-भोग
(क) नरक-योनिमें
(ख) तिर्यक् = पशु-
पक्षी) योनिमें
(ग) मनुष्य-योनिमें
(ककयती बनकर)
(घ) देव-योनिमें
(a) दक्षिणें इन्द्र और
देवपुर, उत्तरकुल
और असुर
(b) कपलोकके देवता
(c) अकपलोकके देवता
(३) बुद्ध मुक्त विशेष
(४) आहारभोग
(५) परिभोग
४ उत्पत्ति (जन्म) के प्रज्ञापन
द्वारा
५ आत्मभाव
६ हेतु और फलकी अवस्था
(१) हेतु और फल (कार्य)
के लक्षण
(२) हेतु-प्रत्ययके अविच्छेद
(३) हेतु-प्रत्ययके भेद
(क) हेतुके भेद
(ख) प्रत्ययके भेद
(ग) फलके भेद
(७) हेतु-प्रत्यय-फलव्यवस्था
(क) हेतु-प्रज्ञापन
(ख) प्रत्यय-प्रज्ञापन
(ग) फल-प्रज्ञापन
(घ) हेतु-व्यवस्था
§२ लक्षण-प्रवृत्तिते
१ क्षरीर आदि
(१) क्षरीर
(२) आलम्बन (विषय)
(३) आकार
(४) समुत्थान
(५) प्रभेद
(६) विनिवृत्तय
(७) प्रवृत्ति
२ वितक-विचार गतिके भेदसे
(१) नारकोकी गति
(२) प्रेत और तिर्यकोकी
गति
(३) देवोंकी गति
(क) कामलोकके देव
(ख) प्रबन्धध्यायनकी भूमि
वाले देव

- § ३. योनिशोभनस्कारकी प्रज्ञप्तिसे
१. अषिष्ठान
 २. वस्तु
 ३. एवणा
 ४. परिभोग
 ५. प्रतिपत्ति
- § ४. अयोनिशोभनस्कार प्रज्ञप्तिसे
१. दूसरोंके वाद (=मत)
 - (१) सद्वाद (सांख्य)
 - (२) अनभिध्यक्ति-वाद (सांख्य और व्याकरण)
 - (३) द्रव्यसद्वाद (सर्वास्ति-वादी)
 - (४) आत्मवाद (उपनिषद्)
 - (५) शाश्वतवाद (कात्यायन)
 - (६) पूर्वकृत हेतुवाद (जैन)
 - (७) ईश्वरादि-कर्तावाद (नैयायिक)
 - (८) हिसाबमंवाद (याज्ञिक और मीमांसक)
 - (९) अन्तानन्तिकवाद
 - (१०) अमराविज्ञेयवाद (बेल-द्विपुत्र)
 - (११) अहेतुकवाद (गोशाल)
 - (१२) उच्छेदवाद (लोका-यत)
 २. संकलेश-प्रज्ञप्तिसे
 १. कलेश (=चित्तके मल)
 - (१) कलेशोंके स्वभाव
 - (२) कलेशोंके भेद
 - (३) कलेशोंके हेतु
 - (४) कलेशोंकी अवस्था
 - (५) कलेशोंके मुक्त
 - (६) कलेशोंकी अतिशयता
 - (७) कलेशोंके विपर्यास
 - (८) कलेशोंके पर्याय
 - (९) कलेशोंके आदीनष्ट
 २. कर्म
 ३. जन्म
 - (१) कर्मोंके भेद
 - (२) कर्मोंकी प्रवृत्ति
 ५. प्रतीत्यसमुत्पाद
 - भूमि ६ (समाहिता भूमि)
- § १. ध्यान
१. नाम-मिनाई

- (१) ध्यान
(२) विमोक्ष
(३) समाधि
(४) समापत्ति
२. व्यवस्थान
- § २. विमोक्ष
§ ३. समाधि
§ ४. समापत्ति
- भूमि ७
- (असमाहिता भूमि
भूमि ८, ९
अक्षितका भूमि
भूमि १०
- तक्षितका भूमि
(भूतभयी भूमि)
पांच विद्यायें-
- § १. अध्यात्मविद्या
१. वस्तुप्रज्ञप्ति
(१) सूत्र वस्तु
(२) विनय वस्तु
(३) मातृका वस्तु
२. संज्ञाभेद प्रज्ञप्ति
(१) पद
(२) भ्रान्ति
(३) प्रपञ्च
- (४) स्थिति
(५) तत्त्व
(६) क्षुभ
(७) वर
(८) प्रक्षम
(९) प्रकृति
(१०) युक्ति
(११) संकेत
(१२) अभिसमय
३. बुद्ध-भासनके अर्थार्थ प्रज्ञप्ति
३. बुद्ध-वचनके श्रेयोंका अधिष्ठान
- § २. चिकित्सा विद्या
§ ३. हेतु (=बाध) विद्या
१. बाध
(१) बाध
(२) प्रतिबाध
(३) विबाध
(४) अपबाध
(५) अनुबाध
(६) अवबाध
२. बाधके अधिकरण
३. बाधके अधिष्ठान (वस्तु)
(१) दो प्रकारके साध्य
(२) आठ प्रकारके साधन
(क) प्रतिज्ञा
(ख) हेतु

- (ग) उदाहरण
(घ) साक्ष्य
(a) लिंगमें सादृश्य
(b) स्वभावमें सादृश्य
(c) कर्ममें सादृश्य
(d) धर्ममें सादृश्य
(e) हेतुफल (- कार्य-कारण) में सादृश्य
(ङ) वस्तु
(च) प्रत्यक्ष
(a) अ-परोक्ष
(b) अनभ्युहित अन-न्यूहा
(c) अ-भ्रान्त
(भ्रान्तिर्या—संज्ञा, संख्या, संस्थान, वर्ण, कर्म, चित्त दृष्टि में सब घ रक्षनेवाली)
(प्रत्यक्षके भेद—इन्द्रिय - प्रत्यक्ष, मन-प्रत्यक्ष, लोक-प्रत्यक्ष, युद्ध (योगि)-प्रत्यक्ष
(छ) अनुमान
(a) लिंगसे
(b) स्वभावसे
(c) कर्मसे
(d) धर्मसे

(c) हेतु-फल (=कार्य-कारण) से

(ज) आप्तगम्य (=शब्द)

४. वादके अलंकार

(१) अपने और पराम्ये वाद की अभिस्रता

(२) वाक्-कर्म सम्बन्धता (=भावक-पटुता)

(क) अध्यात्म भाषण

(ख) लघु (=मित)-भाषण

(ग) ओजस्वी भाषण

(घ) पूर्वापरसंबद्ध भाषण

(ङ) अच्छे अर्थावाला भाषण

(३) विशारद होना

(४) स्थिरता

(५) दाक्षिण्य (उदारता)

५. वादका निग्रह

(१) कथात्याग

(२) कथासाद

(३) कथाबोध

(क) बुरा वचन

(ख) संरक्ष्य (=कुपित वचन

(ग) अ-नामक वचन

- (घ) अ-मिति वचन
 (ङ) अनर्थ-युक्त वचन
 (च) अ-काल वचन
 (छ) अ-स्थिर वचन
 (ज) अ-वीप्त वचन
 (झ) अ-प्रबद्ध वचन
६. वाद-निःसरण
 (१) गुणदोष-परीक्षा
 (२) परिषत्-परीक्षा
 (३) कौशल्य (=नैपुण्य)-
 (परीक्षा)
७. वादमें उपकारक बातें
- § ४. मन्त्र-विद्या
 १. धर्म-प्रज्ञप्ति
 २. अर्थ-प्रज्ञप्ति
 ३. पुत्रगल-प्रज्ञप्ति
 ४. काल-प्रज्ञप्ति
 ५. सत्या-प्रज्ञप्ति
 ६. अधिकरण-प्रज्ञप्ति
- § ५. शिल्प-कर्मस्थान विद्या
 भूमि ११
 (चिन्तामयी भूमि)
- § १. स्वभावशुद्धि
 § २. ज्ञेयों (- प्रमेयों) का संख्य
 १. सद् (वस्तु)
 (१) स्वलक्षण सत्
- (२) सामान्यलक्षण सत्
 (३) संकेतलक्षण सत्
 (४) हेतुलक्षण सत्
 (५) कल (=कार्य)-संज्ञा
 (सत्
 २. असद् (वस्तु)
 (१) अनुत्पन्न असत्
 (२) निरुद्ध असत्
 (३) अन्योन्य असत्
 (४) परमार्थ असत्
३. अस्तित्व
 ४. नास्तित्व
- § ३. धर्मों का संख्य
 १. सूत्रार्थों का संख्य
 २. गाथाार्थों का संख्य
 (यहाँ पिटकोकी संकड़ों गाथा-
 ओका संग्रह है)
 भूमि १२
 (भावनामयी भूमि)
- § १. स्थानतः संग्रह
 १. भावनाके पद
 २. भावना-उपनिषत्
 ३. योग-भावना
 ४. भावना-फल
- § २. अंगतः संग्रह
 १. अभिनिर्वृति-संपद्

२. सद्धर्म श्रवण-संपद्

(१) ठीक उपदेश करना

(२) ठीक सुनना

(३) निर्वाण-प्रमुखता

(४) चित्त-मुक्तिको परिपक्व बनानेवाली प्रज्ञाका परिपाक

(५) प्रतिपक्ष भावना

भूमि १३

(भावक भूमि)

भूमि १४

(प्रत्येकबुद्ध भूमि)

§१. गोत्र

१. मन्द-रजवाला गोत्र

२. मन्द-कड़वावाला गोत्र

३. मध्य-इन्द्रियवाला गोत्र

§२. मार्ग

§३. समुदागम

१. गैडकी सींग जैसा अकेला विहरनेवाला

२. जमातके साथ विहरनेवाला

§४. चार

भूमि १५

(बोधिसत्त्व भूमि)

भूमि १६

(उपाधि-सहिता भूमि)

तीन प्रज्ञप्तियोंसे

१. भूमि-प्रज्ञप्ति

२. उपशम-प्रज्ञप्ति

३. उपाधि-प्रज्ञप्ति

(१) प्रज्ञप्ति उपाधि

(२) परिग्रह उपाधि

(३) स्थिति प्रज्ञप्ति

(४) प्रवृत्ति प्रज्ञप्ति

(५) अन्तराय प्रज्ञप्ति

(६) बुद्ध प्रज्ञप्ति

(७) रति प्रज्ञप्ति

(८) अन्य प्रज्ञप्ति

भूमि १७

(उपाधि-रहिता भूमि)

१. भूमि-प्रज्ञप्तिसे

२. निर्बृति-प्रज्ञप्तिसे

(१) व्युपशमा निर्बृति

(२) अव्याबाध-निर्बृति

३. निर्बृति-पर्यायविज्ञप्तिसे

“योगाचार भूमि” (संस्कृत)

को महामहोपाध्याय विभूशेखर भट्टाचार्य सम्पादित कर रहे हैं।

३ - दार्शनिक विचार

असंग क्षणिक विज्ञानवादी थे। यह विज्ञानवाद असंगके पहिले भी "लंकावतार सूत्र", "संचिनिर्मोचन सूत्र" जैसे महायान सूत्रोंमें मौजूद था। इन सूत्रोंको बुद्धवचन कहा जाता है, मगर अधिकांश महायान-सूत्रोंकी भाँति यह बुद्धके नामपर बने पीछेके सूत्र हैं, लंकावतार सूत्रका, बुद्धने दक्षिणमें लंका (=सीलोन) द्वीपके पर्वत (समन्तकूट?) पर उपदेश दिया था। वस्तुतः उसे दक्षिण न ले जा उत्तरमें मंगारकी पर्वतावलीमें ले जाना अधिक युक्तियुक्त है। बौद्धोंका विज्ञानवाद बुद्धके "सम्बं अनिष्ण्वं" (=सब अनित्य है) या क्षणिकवादका अफ्लातूके (स्थिर) विज्ञान-वादके साथ मिश्रण मात्र है, और यह मिश्रण उसी गधारमें किया गया, जहाँ यूनानियोंकी कलाके मिश्रण द्वारा गधार मूर्तिकलाने अवतार लिया। विज्ञानवाद विज्ञानको ही परमार्थतत्त्व मानता है, यह बतला आये हैं, और यह भी कि वह पाँच इन्द्रियोंके पाँच विज्ञानों तथा छठे मन-विज्ञानके अतिरिक्त एक सातवें आलम्बविज्ञानको मानता है। यही आलम्बविज्ञान वह तरंगित समुद्र है, जिससे तरंगोंकी भाँति विश्वकी सारी जड़-चेतन वस्तुएं प्रकट और विलीन होती रहती हैं।

यहाँ हम असंगके दार्शनिक विचारोंको उनकी योगाचार-भूमिके आधार पर देते हैं। स्मरण रहे "योगाचार-भूमि" कोई सुसंवद्ध दार्शनिक ग्रंथ नहीं है, वह बुद्धघोषके "विसुद्धिमग्ग" (=विशुद्धिमार्ग) की भाँति ज्यादातर बौद्ध सदाचार, योग तथा धर्मतत्त्वका विस्तृत विवेचन है। असंगने अपने इस तरंग समकालीनकी भाँति बुद्धकी किसी एक गाथाको आधार बनाकर अपने ग्रंथको नहीं लिखा है। "गाथार्थ-प्रविचय" में ऊँर १७८ गाथाएँ—हीनयान महायान दोनों पिटकोंकी—एकजित कर दी हैं। बुद्धघोषकी भाँति असंगने भी सूत्रोंकी भाषा-शैलीका इतना अधिक अनुकरण किया है, कि

बाज वक्त भ्रम होने लगता है कि, हम अभिसंस्कृत संस्कृतके कालमें न हो पिटक-कालकी किसी पुस्तकको संस्कृत-शब्दान्तरके रूप में पढ़ रहे हैं। बुद्धघोष अपने ग्रन्थको पालीमें लिख रहे थे, जिसे वसुबधु-कालिदास-कालीन संस्कृतकी भाँति संस्कृत बननेका अभी मौका नहीं मिला था, इसलिए बुद्धघोष पालीकी भाषा-शैलीका अनुकरण करनेके लिए मजबूर थे, मगर असगको ऐसी कोई मजबूरी न थी, न वह अपनी कृतिकी बुद्धके नामसे प्रकट करनेके लिए ही इच्छुक थे। फिर, उन्होंने क्यों ऐसी शैलीको स्वीकार किया, जिसमें किसी बातको संक्षेपमें कहा ही नहीं जा सकना ? मभव है, सुत्रों की शैली से परिचित अपने पाठकोंके लिए आसान करनेके ब्यालसे उन्होंने ऐसा किया हो।

हम यहाँ 'योगाचारभूमि' का पूरा मक्षेप नहीं देना चाहते इसलिए उसमें आये असगके ज्ञेय (= प्रमेय), विज्ञानवाद, प्रतीत्यसमुत्पाद हेतु (= वाद) विद्या, परवाद-सङ्गन और द्रव्य-परमाणु-संबन्धी विचारोंको देने ही पर मन्तोष करते हैं।

(१) ज्ञेय (= प्रमेय) विषय

ज्ञेय^१ कहते हैं परीक्षणिय पदार्थको। ये चार प्रकारके होते हैं, सत् या भाव रूप, दूसरा असत् या अभाव रूप—अस्तित्व और नास्तित्व।

(क) सत्—यह पाँच प्रकारका होता है, (१) स्वलक्षण (= अपने स्वरूपमें) सत्, (२) सामान्यलक्षण (=जाति आदिके रूप में) सत्, (३) सकेतलक्षण (= सकेत किये रूपमें) सत्, (४) हेतु लक्षण (= इष्ट-अनिष्ट आदिके हेतुके रूपमें) सत्, (५) फल लक्षण (=परिणामके रूपमें) सत्।

(ख) असत्—यह भी पाँच प्रकारका है। (१) अनुत्पन्न (= जो पदार्थ उत्पन्न नहीं हुआ, अतएव) असत्, (२) निरुद्ध (= जो उत्पन्न

१. 'योगाचारभूमि' (चिन्तामयी भूमि ११)

हो कर निश्चय या नष्ट हो गया, अतएव) असत्; (३) अन्योन्य (= गाय घोड़ा नहीं घोड़ा गाय नहीं, इस तरह एक दूसरेके रूपमें) असत्; (४) परमार्थ (=मूलमें जानेपर) असत्, और (५) (=ब्रह्मा-पुत्र की भाँति) अत्यन्त असत्।

(ग) अस्तित्व—यह भी पाँच प्रकारका होता है—(१) परिनिष्पन्नलक्षण—जो अस्तित्व परमार्थतः है (जैसे कि असंगके मत में विज्ञान, भौतिकवादियोंके मतमें मूल भौतिकतत्त्व); (२) परतन्त्रलक्षण अस्तित्व प्रतीत्यसमुत्पन्न (“अमुकके होनेके बाद अमुक अस्तित्वमें आता है”) अस्तित्वको कहते हैं, (३) परिकल्पितलक्षण अस्तित्व है, संकेत (Convention) वश जिसको माना जाये, (४) विशेषलक्षण है काल, जन्म, मृत्यु आदिके सबवसे माना जानेवाला अस्तित्व; और (५) अवक्तव्यलक्षण अस्तित्व वह है, जिसे “हाँ” या “नहीं” में दो टूक नहीं कहा जा सके (जैसे बौद्ध दर्शनमें पुद्गल=चेतनाको स्कन्धों से न अलग कहा जा सकता, न एक ही कहा जा सकता)।

(घ) नास्तित्व—यह पाँच प्रकारका होता है—(१) परमार्थरूपेण नास्तित्व, (२) स्वतन्त्ररूपेण नास्तित्व, (३) सर्वैक्यरूपसे नास्तित्व; (४) अविशेष रूपमें नास्तित्व और (५) अवक्तव्य रूपसे नास्तित्व।

परमार्थतः सत्, असत् अस्तित्व या नास्तित्व को बतलानेके लिए असंगने परमार्थ-शास्त्राके नामसे महायान-सूत्रोंकी कितनी ही गाथाएँ उद्धृत की हैं। इनमें (१) वस्तुओंके अपने भीतर किसी प्रकारके स्थिर तत्त्वकी सत्ताकी इन्कार करने हुए, उन्हें शून्य (=सार-शून्य) कहा गया है, बाह्य और मानस तत्त्वोंको सार-शून्य कहते हुए उन्हें क्षणिक (=क्षण क्षण विनाशी) बतलाया गया है, और यह भी कि (३) कोई (ईश्वर आदि) जनक और नाशक नहीं है, बल्कि जगतीके सारे पदार्थ स्वरस (=स्वभावतः) भंगुर हैं। रूप (Matter), वेदना, संज्ञा, संस्कार और विज्ञान इन पाँच स्कन्धोंमें स्थिरताका भास सिर्फ भ्रममात्र है, वस्तुतः वे फेन, बुलबुले, मृगमरीचिका, कदली-गर्भ तथा

मायाकी भाँति निस्सार है।—

“आध्यात्मिक (=मानसजगत्) शून्य है, बाह्य भी शून्य है।

ऐसा कोई (आत्मा) भी नहीं है, जो शून्यताको अनुभव करता ॥३॥

अपना (कोई) आत्मा ही नहीं है, (यह आत्माकी कल्पना) उलटी कल्पना है। यहाँ कोई सत्य या आत्मा नहीं है ये (सारे) धर्म (=पदार्थ) अपने ही अपने कारण हैं ॥४॥

सारे सम्कार (=उत्पन्न पदार्थ) क्षणिक हैं ‘‘‘‘‘ ॥५॥ ‘‘‘‘‘ ।

उसे कोई दूसरा नहीं जन्माता और न वह स्वयं उत्पन्न होता है। प्रत्ययके होनेपर पदार्थ (=भाव) पुराने नहीं बिलकुल नये-नये जनमते हैं ॥८॥ न दूसरा इसे नाश करता है, और न स्वयं नष्ट होता है। प्रत्यय (=पूर्वकारण) के होनेपर (ये पदार्थ) उत्पन्न होते हैं। उत्पन्न स्वरस ही क्षणभंगुर हैं। ॥९॥ ‘ ‘ ‘ ‘ ‘ कष (=भौतिकतत्त्व) फेनके पिंड समान है, बेबना (स्कन्ध) बुद्बुद जैसी ॥१०॥ संज्ञा (मृग)-मरोचिका सदृशी है, संस्कार कदली जैसे, और विज्ञानको माया-समान सूर्यवशज (=बुद्ध) ने बतलाया है ॥१८॥”

(२) विज्ञानबाब

(क) आलस्यविज्ञान—बाह्य-आभ्यन्तर, जड़-चेतन—जो कुछ जगत् है, सब विज्ञानका परिणाम है। विज्ञान-समष्टिको आलस्यविज्ञान, कहते हैं, इसीसे बीच-तरंग की भाँति जगत् तथा उसकी सारी वस्तुएँ उत्पन्न हुई हैं। इस विश्व-विज्ञान^१ या आलस्य-विज्ञानसे जैसे जड़-जगत् उत्पन्न हुआ, उसी तरह, वैयक्तिक-विज्ञान (=प्रवृत्ति विज्ञान)—पाँचों इन्द्रियोंके विज्ञान और छठा मन पैदा हुआ ।

(ख) पाँच इन्द्रिय-विज्ञान—इन्द्रियोंके आश्रयसे जो विज्ञान (=चेतन) पैदा होता है, वह इन्द्रिय-विज्ञान है। अपने आश्रयों नश

(=आँख) आदि पाँचों इन्द्रियोंके अनुसार, इन्द्रिय-विज्ञान भी पाँच प्रकारके होते हैं।—

(a) चक्षु-विज्ञान^१ (i) स्वभाव—चक्षु (=आँख) के आश्रय (=सहारे) से जो विज्ञान प्राप्त होता है, वह चक्षु-विज्ञान है। यह है चक्षु-विज्ञानका स्वभाव (=स्वरूप)।

(ii) आश्रय—चक्षु-विज्ञानके आश्रय तीन हैं: चक्षु, जो कि साथ साथ अस्तित्वमें आता तथा विलीन होता है, अतएव सहभू आश्रय है; मन जो इस विज्ञान (की सन्तति) का बादमें आश्रय होता है, अतएव समनन्तर आश्रय है; रूप-इन्द्रिय, मन तथा सारे जगत्का बीज जिसमें मौजूद रहता है, वह सर्वबीजक आश्रय है आलम्ब-विज्ञान। इन तीनों आश्रयोंमें चक्षु रूप (=भौतिक) होनेसे रूपी आश्रय है, और बाकी अरूपी।

(iii) आलम्बन या विषय हैं—वर्ण (=रंग), संस्धान (=आकृति) और विक्षप्ति (=क्रिया)। (a) वर्ण हैं—नील, पीत, लाल, सफेद छाया, धूप, प्रकाश, अन्धकार, मंद, धूम, रज, महिका और नभ। (b) संस्धान हैं—लम्बा, छोटा, बृत्त, परिमंडल, अणु, स्पूल, सात, विसात, उन्नत और अवनत। (c) विक्षप्ति है—लेना, फेंकना, सिकोड़ना फैलाना, ठहरना, बैठना, लेटना, दोड़ना इत्यादि।

(iv) सहाय—चक्षु-विज्ञानके साथ पैदा होनेवाले एक ही आलम्बन-के चैतसिक धर्म हैं।

(v) कर्म—छ है: (१) स्वविषय-अवलंबी, (२) स्वलक्षण, (३) वर्तमान काल, (४) एक क्षण, (५) शुद्ध (=कुशल) अशुद्ध मनके विज्ञान कर्मके उत्थान, इन दो आकारोंसे अनुवृत्त; (६) इष्ट या अनिष्ट फलका ग्रहण।

(b-c) श्रोत्र आदि-विज्ञान—इसी तरह श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा और काया (=त्वग्) इन्द्रियोंके इन्द्रिय-विज्ञान हैं।

१. योगाचार भूमि (१)

(ग) मन-विज्ञान—यह छठा विज्ञान है। इसके स्वभाव आदि हैं—

(a) स्वभाव—चित्त, मन और विज्ञान इसके स्वरूप (=स्वभाव) हैं। सारे बीजों (=मूल कारणों) वाला आश्रय स्वरूप आत्म-विज्ञान चित्त है, (२) मन सदा अविद्या, “मैं आत्मा हूँ” इस दृष्टि, अस्मिमान और तृष्णा (=शोषनहारकी तृष्णा) इन चार क्लेशों (=चित्तमलों) से युक्त रहता है। (३) विज्ञान जो आलम्बन (=विषय) क्रियामें उपस्थित होता है।

(b) आश्रय—मन समनन्तर-आश्रय है, अर्थात् चक्षु आदि इन्द्रियों-के विज्ञानोंकी उत्पत्ति हो जानेके अनन्तर वही इन विज्ञानोंका आश्रय होता है, बीज-आश्रय तो वही सारे बीजोंका रखनेवाला आत्म-विज्ञान है।

(c) आलम्बन—मनका आलम्बन (=विषय) पाँचों इन्द्रियों के पाँचों विज्ञान—जिन्हें धर्म भी कहा जाता है—हैं।

(d) सहाय—मनके सहाय (=साथी) बहुत हैं, जिनमेंसे कुछ हैं—मनस्कार, स्पर्श, वेदना, संज्ञा, चेतना, स्मृति, प्रज्ञा, श्रद्धा, लज्जा, निर्दग्धता, अलोभ, अद्वेष, अमोह, पराक्रम, उपेक्षा, आहंसा, राग, सन्देह क्रोध, ईर्ष्या, शठता, हिंसा आदि चैतनसिक धर्म।

(e) कर्म—पहिला है अपने पराये विषयों सम्बन्धी क्रिया जो कि क्रमशः छ आकारोंमें प्रकट होती है—(१) मनकी प्रथम क्रिया है, विषयके सामान्य स्वरूपकी विज्ञप्ति, (२) फिर उसके तीनों कालोंकी विज्ञप्ति, (३) फिर क्षणोंके क्रमकी विज्ञप्ति; (४) फिर प्रवृत्ति या अनुवर्ति शब्द-अशब्द धर्म-कार्योंकी विज्ञप्ति, (५) फिर इष्ट-अनिष्ट फलका ग्रहण, (६) दूसरे विज्ञान-समुदायोंका उत्पादन। दूसरी तरहपर केनमें मनके विशेष (=वैशेषिक) कर्म होते हैं—(१) विषय की विकल्पना, (२) विषयका उपनिध्यान (=चिन्तन); (३) अर्थमें होना; (४)

उन्मादमें होना; (५) निद्रामें जाना; (६) जागना; (७) मूर्च्छा खाना; (८) मूर्च्छासे उठना; (९) कायिक-बाह्यिक कर्मोंका करना; (१०) वैराग्य करना; (११) वैराग्य छोड़ना; (१२) भलाईकी जड़ोंको काटना; (१३) भलाईकी जड़ोंको जोड़ना; (१४) शरीर छोड़ना (=व्युत्ति) और (१५) शरीरमें जाना (=उत्पत्ति)।

इन कर्मोंमेंसे कुछके होनेके बारेमें असंग कहते हैं—

पुरबिले कर्मोंसे अथवा शरीरवातुकी विषमता, भय, भ्रम-स्थानमें थोटा, और भूत-प्रेतके आवेगसे उन्माद (=पागलपन) होता है।

शरीरकी दुर्बलता, परिश्रमकी एकाग्रता, भोजनके भारीपन आदि कारणोंसे निद्रा होती है।

वात-पित्तके बिगाड़, अधिक पाखाना और खूनके निकलनेसे मूर्च्छा होती है।

(मनकी व्युत्ति तथा उत्पत्ति)

बौद्ध-दर्शन क्षण-क्षण परिवर्तनशील मनसे परे किसी भी नित्य जेवात्माको नहीं मानता। मरनेका मतलब है, एक शरीर-प्रवाह (=शरीर भी क्षण-क्षण परिवर्तनशील होनेसे बस्तु नहीं बल्कि प्रवाह है)से एक मन-प्रवाह (=मन-सन्तति) का व्युत्त होना। उसी तरह उत्पत्तिका मतलब है, एक मन-प्रवाहका दूसरे शरीर-प्रवाहमें उत्पन्न होना।

(३) व्युत्ति (=मृत्यु)—मृत्यु तीन कारणोंसे होती है—आयुका खतम हो जाना, पुण्यका खतम हो जाना और शरीरकी विषम क्रिया यानी भोजनमें न मात्राका ख्याल, न पथ्यका ख्याल, दवा सेवन न करना, अकालचारी अन्नहारचारी होना।

मृत्युके वक्त पापिण्योके शरीरका हृदयसे ऊपरी भाग पहिले ठंडा पड़ता है, और पुण्यात्माओंका निचला भाग, फिर सारा शरीर।

१. बोधाधार-भूमि (मन-भूमि १)

(अन्तराभव) — एक शरीरके छोड़ने, दूसरे शरीरमें उत्पन्न होने तक जो बीचकी अवस्थामें मन (=जीव) रक्ता है, इसीको अन्तराभव, गन्धर्व, मनोमय कहते हैं। अन्तराभवको जैसे शरीरमें उत्पन्न होना होता है, वैसी ही उसकी आकृति होती है। वह अपने रास्तेमें सप्ताह भर तक लगा रहता है।

(b) उत्पत्ति (=जन्म) — मरणकालमें मन अपने भले बुरे कर्मों-को माकार देवता, और वैसा ही अन्तराभवको रूप धारण करता है। मनके किसी शरीरमें उत्पन्न होनेके लिए तीन बातोंकी जरूरत है—माता ऋतुमती हो, पिताका बीज मौजूद हो और गन्धर्व (=अन्तराभव) उपस्थित हो, साथ ही योनि, बीज और कर्मके बीच बाधक न हों।

(गर्भ में लियभेद) — अन्तराभव माता-पिताकी मैथुन क्रियाको देखता है, उस समय यदि स्त्री बननेवाला होता है, तो उसको पुरुषमें आसक्ति हो जाती है, और यदि पुरुष बननेवाला होता है, तो स्त्रीमें।

(1) गर्भाधान — मैथुनके पश्चात् घना बीज छूटता है, और रक्तका बिन्दु भी। बीज और शोणित बिन्दु दोनों माँकी योनि हीमें मिश्रित हो, एकपिंड बनकर उबलकर ठंडे हो गए दूधकी भाँति स्थित होते हैं, इसी पिंडमें माँगे बीजोंको अपने भीतर रखनेवाला आलस-विज्ञान समा जाता है, अन्तराभव उसमें आकर जुड़ जाता है। इसे गर्भको कलल-अवस्था कहते हैं। कललके जिस स्थानमें विज्ञान जुड़ता है, वही उसका हृदय स्थान होता है। (१) कललमें आगे बढ़ते हुए गर्भ और सान अवस्थाएँ धारण करता है—(२) अर्बुद, (३) पेशा, (४) घन, (५) प्रशास्त्र, (६) केश-रोम-नखवाली अवस्था, (७) इन्द्रिय-अवस्था, और (८) वयन (=लियभेद)-अवस्था। इनमें अर्बुद-अवस्थामें गर्भ दही जैसा होता है, वही मामावस्था तक न-पहुँचा अर्बुद हाता है। पेशा शिथिल माससी होती है। कुछ और घना हो जानेपर घन, शाखाकी भाँति हाथ-पैर आदिका पूरना प्रशास्त्र होता है।

आदि—जैसे कर्मोंके कारण अथवा माताके अधिक

आर-रक्षण रसवाले अन्न-पानके सेवनसे बालकके केजोंमें जानारंग होते हैं। बालकके केश काले-गोरे होनेमें पूर्व जन्मके अतिरिक्त निम्न कारण हैं—यदि माँ बहुत गर्मी, तथा धूप आदिका सेवन करती है, तो बच्चा काला होगा। यदि माँ बहुत ठंडे कमरेमें रहती है, तो लड़का गोरा। बहुत गर्म खाना खानेपर लड़का लाल होगा। चमड़ेमें दाद, कुष्ठ आदि विकार माताके अत्यन्त मंथुन-सेवनसे होता है। माताके बहुत दौड़ने-कूदने, तैरनेसे बच्चेके अंग विकृत होते हैं।

कन्या होनेपर गर्म माताकी कोखमें बाईं ओर होता है, और पुत्र होनेपर दाहिनी ओर। प्रसवके वक्त माताके उदरमें असह्य कष्ट देनेवाली हवा पंदा होती है, जो गर्भके शिरको नीचे और पैरको ऊपर कर देता है।

(३) अनित्यवाद और प्रतीत्यसमुत्पाद

“इसे कोई दूसरा नहीं जनमाता और न वह स्वय उत्पन्न होता है प्रत्ययके होनेपर भाव (=वस्तुएँ) पुराने नहीं बिल्कुल नये-नये जनमने हैं। . . प्रत्ययके होनेपर भाव उत्पन्न होने हैं और उत्पन्न हो स्वरस (=स्वतः) हो क्षणभंगुर हैं।”

महायानसूत्रकी इन गाथाओं द्वारा असंगने बौद्ध-दर्शनके मूल सिद्धान्त अनित्यवाद या क्षणिकवादको बतलाया है। “क्षणिकके अर्थको लेकर प्रतीत्य-समुत्पाद” कहते हुए उन्होंने क्षणिकवाद शब्दसे प्रतीत्य-समुत्पादको स्वीकार किया है।

प्रतीत्यसमुत्पाद—प्रतीत्य-समुत्पादका अर्थ करते हुए असंग कहते हैं—प्रतिगमन करके (=जलम करके एक चीजको दूसरीको उत्पत्ति प्रतीत्य-समुत्पाद है।) प्रत्यय अर्थात् गतिणील अत्यय (=विनाश) के साथ उत्पत्ति प्रतीत्य-समुत्पाद है, जो क्षणिकके अर्थको लेकर होता है

१. बेलो पृष्ठ १९- २. यो० भू० (भूमि ३,४,५) “प्रत्यय इत्य रस्ययसंगत उत्पादः प्रतीत्य-समुत्पादः क्षणिकार्थमधिकृत्य।” ३. वही।

अथवा प्रत्यय अर्थात् अतीत (=छतम हुई चीज) से अपने प्रवाहमें उत्पाद । 'इसके होनेके बाद यह होता है', 'इसके उत्पादसे यह उत्पन्न होता है, दूसरी जगह नहीं', पहिलीके नष्ट-विनष्ट होनेपर उत्पाद इस अर्थमें। अबवा अतीत कालमें प्रत्यय (=छतम) हो जानेपर साध ही उसी प्रवाहमें उत्पत्ति प्रतीत्य-समुत्पाद है।

और भी—

“प्रतीत्य-समुत्पाद क्या है? निःसत्त्व (=अन्-आत्मा) के अर्थमें . . । निःसत्त्व होनेसे अनित्य है इस अर्थमें । अनित्य होनेपर गति-शीलके अर्थमें। गतिशील होनेपर परतत्रताके अर्थमें । परतत्र होनेपर निराहके अर्थमें । निराह होनेपर कार्य-कारण (=हेतु-फल) व्यवस्थाके खंडित हो जानेके अर्थमें। (कार्य-कारण) व्यवस्थाके खंडित होनेपर अनुकूल कार्य-कारणकी प्रवृत्तिके अर्थमें । अनुरूप कार्य-कारणकी प्रवृत्ति होनेपर कर्मके स्वभावके अर्थमें ।

अनित्य, दुःख, शून्य और नैरात्म्य (=नित्य आत्माको सत्ताको अस्वीकार करना) के अर्थमें होनेसे भगवान् (बुद्ध) ने प्रतीत्य-समुत्पादके बारेमें कहा “प्रतीत्य-समुत्पाद गम्भीर है।”

“(वस्तुर्ण) प्रतिक्षण नय-नये रूपमें जीवन-यात्रा (=प्रवृत्ति) करती है। प्रतीत्य-समुत्पाद क्षणभंगुर है।”

(४) हेतु विद्या

असंगने विद्या (=ज्ञान) को पाँच प्रकारकी माना है—(१) अध्यात्मविद्या जिसमें बुद्धांस्त सूत्र, चिन्मय और मातृका (=अभि-धर्म) अर्थात् त्रिपिटक तथा उद्यमे वर्णित विषय सम्मिलित हैं; (२) चिकित्सा-

१. वहाँ कुछ पहिले। २ संयुक्तनिकाय २।१२; बीषनिकाय २।५५

३. “प्रतिक्षणं च नव लक्षणानि प्रवर्तन्ते। क्षणभंगुरस्य प्रतीत्य-समुत्पादः”।

४. यो० भू० (भूतमयी भूमि १०)

विद्या का वैयर्थ्यशास्त्र; (३) हेतुविद्या वा तर्कशास्त्र; (४) शब्दविद्या जिससे धर्म, कर्म, पुण्य, (=वीज), काल, संख्या और मज्जिमाधिकरण (=व्याकरणशास्त्र) का ज्ञान होता है, और शिल्पकर्मस्थानविद्या (=शिल्पशास्त्र)।

हेतुविद्याको कुछ विस्तारपूर्वक समझाते हुए अलग उसे छ भागों में बाँटते हैं—(१) वाद, (२) वाद-अधिकरण, (३) वाद-अधिष्ठान, (४) वाद-अलंकार, (५) वाद-निग्रह और (६) वादेबहुकर (=वाद-उपयोगी) बातें।

(क) वाद—वाद बहुत या सत्ताप छ प्रकारके होते हैं।

(a) वाद—जो कुछ गृह्यते बोला जाये, वह वाद है।

(b) प्रवाद—लोकश्रुति या जनश्रुति प्रवाद है।

(c) विवाद—भोगोंके रखने-छीननेके सम्बन्धमें अथवा दृष्टि (=दर्शन) या विचारके सबधमें परस्पर विरोधी वाद (=वाग्युद्ध) विवाद है।^१

(d) अपवाद—निन्दा।

(e) अनुवाद—धर्मके बारेमें उठे सन्नेहोंके दूर करनेके लिए जो बात की जाये।

(f) अववाद—नस्वग्रान करानेके लिए किया गया वाद।

इनमें विवाद और अपवाद त्याज्य हैं, और अनुवाद तथा अववाद सेवनीय।

(ख) वाद-अधिकरण—वादके उपयुक्त अधिकरण या स्थान दो

१. “कामेषु तद्यथा नद-नलक-सासक-हासकाद्युपसंहितेषु वा वैश्य जनोपसंहितेषु वा पुनः संवर्षनाथ वा उपभोगाय वा... विगृहीतानां ... नानावाहः।... दृष्टेर्वा पुनः आरभ्य तद्यथा सत्कायदृष्टिं, उच्छेददृष्टिं, विषय हेतुदृष्टिं, साधकतदृष्टिं, बाधगन्धदृष्टिं मिथ्यादृष्टिं मिति वा... नानावाहः।”

हैं, राजा या योग्यकुलकी परिवर्द्ध और धर्म-अर्थमें निपुण ब्राह्मणों या श्रमणों की सभा।

(ग) वाद-अधिष्ठान—वादके अधिष्ठान (=मुख्य विषय) हैं दो प्रकारके साध्य और साध्यको सिद्ध करनेके लिए उपयुक्त होनेवाले आठ प्रकारके साधन। इसमें साध्यके सत्-असत्के स्वभाव (=स्वरूप) तथा नित्य-अनित्य, भौतिक-अभौतिक आदि विशेषको लेकर साध्यके स्वभाव और विशेष ये दो मोद होने हैं।

(आठ साधन) साध्य वस्तुके सिद्ध करनेवाले साधन निम्न आठ प्रकारके हैं।

(a) प्रतिज्ञा—स्वभाव या विशेषवाले दोनों प्रकारके साध्योंको लेकर (वादी-प्रतिवादीका) जो अपने पक्षका परिग्रह (=ग्रहण) है। वही प्रतिज्ञा है। यह पक्ष-परिग्रह शास्त्र (=मत) की स्वीकृतिसे हो सकता है या अपनी प्रतिभासे, या दूसरेके तिरस्कारसे या दूसरेके शास्त्रोपमत (=अनुभव) से, या तत्त्व-साक्षात्कारसे, या अपने पक्षको स्थापनासे, या पर-पक्षके दूषणसे, या दूसरेके पराजयसे, या दूसरेपर अनुकंपासे भी हो सकता है।

(b) हेतु—उसी प्रतिज्ञावाली बातकी सिद्धिके लिए साक्ष्य (=सादृश्य) या वैरूप्य उदाहरणकी सहायतासे, अथवा प्रत्यक्ष, अनुमान या आप्त-आगम (=शब्दप्रमाण, ग्रंथ-प्रमाण) से युक्तिका कहना हेतु है।

(c) उदाहरण—उसी प्रतिज्ञावाली बातकी सिद्धिके लिए हेतुपर आश्रित दुनियामें उचित प्रसिद्ध वस्तुको लेकर बात करना उदाहरण है।

(d) साक्ष्य—किसी चीजका किसीके साथ सादृश्य साक्ष्य कहा जाता है। यह पाँच प्रकारका होता है।—(१) वर्तमान या पूर्वमें देखे हेतुसे चिह्नको लेकर एक दूसरेका सादृश्य स्मि-साधुष्य है; (२) परस्पर स्वरूप (=लक्षण) साधुष्य स्वभाव-साधुष्य कहा जाता है, (३) परस्पर क्रिया-सादृश्यको कर्म-साधुष्य कहते हैं; (४) वर्धता (=गुण)

सादृश्य बर्च-सादृश्य कहा जाता है, जैसे अनित्यमें दुःख बर्चताका सादृश्य दुःखमें निरात्म्यबर्चताका, निरात्मकोंमें जन्म-वर्चताका इत्यादि; (५) हेतुफल-सादृश्य परस्पर कार्य-कारण बननेका सादृश्य है।

(c) वैकल्प्य—किसी वस्तुका किसी वस्तुके साथ अ-सदृश होना वैकल्प्य है। यह भी लिंग-, स्वभाव-, कर्म-, बर्म-, और हेतुफल-वैसा-दृश्योंके तीरपर पाँच प्रकारका होता है।

(f) प्रत्यक्ष—प्रत्यक्ष उसे कहते हैं, जो कि अ-यरोक्ष (= इन्द्रियसे परेका नहीं) अनभ्युहित-अनभ्युह्य और अ-भ्रान्त है।^१ यहाँ जो कल्पना नहीं, सिर्फ (इन्द्रियके) ग्रहण मात्रसे सिद्ध है, और जो वस्तु (=विषय) पर आधारित है,^२ उसे अनभ्युहित-अनभ्युह्य कहते हैं। अभ्रान्त उसे कहते हैं, जो कि पाँच भ्रान्तियोंसे मुक्त है। यह पाँच भ्रान्तियाँ हैं—

(i) संज्ञा भ्रान्ति—जैसे मृगतृणावाली (मर्द)-अरोचिकामें पानी, की संज्ञा (=ज्ञान)।

(ii) संख्या-भ्रान्ति—जैसे घुन्बवालेका एक चन्द्रमें दो चन्द्रको देखना।

(iii) संस्थान-भ्रान्ति—जैसे बनेटी (=बलात) में (प्रकाश-) चक्री भ्रान्ति संस्थान (=आकार)-संबंधी भ्रान्ति है।

(iv) बर्च-भ्रान्ति—जैसे कामला रोगवाले आदमीको न-पीली चीरें भी पीली दिखलाई पड़ती हैं।

(v) कर्म-भ्रान्ति—जैसे कड़ी मुट्ठी बांधकर दीढ़नेवालेको वृक्ष पीछे चले आते दोख पड़ते हैं।

१. “प्रत्यक्षं कल्पनापोढमभ्रान्तं”—बर्मकीर्ति, पृ० ७१५ (असंगानुबधुबधुके सिद्ध दिग्भागका भी यही मत)।

२. “यो ग्रहणमात्रासेद्बोध्यमव्याययो विषयः अथ विषयप्रतिष्ठोप-सम्बन्धवो विषयः” बो० नू०

चित्त-भ्रान्ति—उक्त पाँचों भ्रान्तियोंसे भ्रमपूर्ण विषयमें चित्तकी रति चित्त-भ्रान्ति है।

दृष्टि-भ्रान्ति—उक्त पाँचों भ्रान्तियोंसे भ्रमपूर्ण विषयमें जो दृष्टि, स्थिति, मगल मानना, आसक्ति है, उसे दृष्टि-भ्रान्ति कहते हैं।

प्रत्यक्ष चार प्रकार का होता है—हरी (=भौतिक), इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, मन-अनुभव-प्रत्यक्ष, लोक-प्रत्यक्ष और शुद्ध-प्रत्यक्ष।^१ इन्द्रिय-प्रत्यक्ष और मन-अनुभव प्रत्यक्षका ही नाम लोक-प्रत्यक्ष है, यह असंग सुद मानते हैं।^१ इस प्रकार प्रत्यक्ष तीन ही हैं, जिन्हें धर्मकांति (दिग्गज, और शायद उनके गुरु वसुबन्धु भी) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, मानस-प्रत्यक्ष और योगि-प्रत्यक्ष कहते हैं। हाँ वह लोक-प्रत्यक्षकी जगह स्वसंवेदन-प्रत्यक्षसे चारकी संख्या पूरी करा देते हैं, इस तरह प्रत्यक्षके अपरोक्ष, कल्पना-रहित (=कल्पना-षोड) अभ्रान्ति इस प्रत्यक्ष-लक्षण और इन्द्रिय-, मानस-, योगि-प्रत्यक्ष इन तीन भेदोंकी परम्पराकी हम बौद्धन्यायके सबसे पीछेके ग्रंथकारों ज्ञानश्री आदिसे लेकर अमग तक पाते हैं। असंगसे पीने दो शताब्दी पहिले नागार्जुनसे और नागार्जुनसे शताब्दी पहिले अश्वघोष तक उसे जोड़नेका हमारे पास साधन नहीं है।

(४) **अनुमान**—ऊहा (=तर्क) से अभ्यूहित (=नर्कित) और तर्कणीय जिसका विषय है वह अनुमान है। इसके पाँच भेद होते हैं—(१) लिग से किया गया अनुमान, जैसे ध्वजसे रथका अनुमान, धूमसे अग्नि, राजासे राष्ट्र, पतिसे स्त्री, ककुद (=उड्डा)-साँगसे बैलका अनुमान, (२) स्वभाव-से अनुमान यह एक देश (=अञ्ज)से सारेका अनुमान है, जैसे एक चावलके पकनेसे सारी हाँडीके पकनेका अनुमान, (३) कर्मसे अनुमान, जैसे हिलने, अंग-चालनेसे पुरुषका अनुमान, पैरकी चालसे हाथी, शरीरकी गतिसे साँप, हिमहिमनेसे घोड़े, होकड़नेसे साँडका अनुमान; देखनेसे आँख, मुननेसे

१. शुद्ध-प्रत्यक्ष योगि-प्रत्यक्ष ही है “यो लोकोत्तरस्य ज्ञानस्य विषयः।”

२. “तदुभयमेकमवयवमिति लिप्य लोक-प्रत्यक्षमित्युच्यते।” यो० ब्रू०

कान, सूँघनेसे घ्राण, चखनेसे चिह्ना, छूनेसे स्पर्श, जाननेसे मनका अनुमान; पानोंमें देखनेकी वक्रावटसे पृथिवी, चिकने हरे होनेसे जल, दाह-भस्म देखनेसे आग, वनस्पतिके हिलनेसे हवा। (४) धर्म (=गुण)से अनुमान, जैसा अनित्य होनेसे दुःख होनेका अनुमान, दुःख होनेसे शून्य और अनात्मक होनेका अनुमान। (५) कार्य-कारण (=हेतु-फल) से अनुमान, अर्थात् कार्यसे कारणका अनुमान तथा कारणमें कार्यका अनुमान, जैसे राजाकी सेवासे महाऐश्वर्य (=महाभित्ति)के लाभका अनुमान, महाऐश्वर्यके कामसे राज-सेवाका अनुमान, बहुत भोजनसे तृप्ति, तृप्तिसे बहुत भोजन, विषम भोजनसे व्याधि, व्याधिसे विषम भोजनका अनुमान।

धर्मकांतिने तादात्म्य और तदुत्पत्तिसे अनुमानके जिन भेदोंकी बतलाया है, वे असंगके इन भेदोंमें भी मौजूद हैं।

(h) आप्तगम्य—यही शब्द प्रमाण है।

(घ) बाह्य-अलंकार—बादमें भूषण रूप हैं वक्ताकी निम्न पाँच योग्यताएँ—(१) स्व-धर-समयज्ञता—अपने और पराये मतोंकी अभिज्ञता। (२) वाक्कार्य-संयोज्यता—बोलनेमें निपुणता जोकि अग्राम्य, लघु (=सुबोध), ओजस्वी, सबद्ध (=परस्पर अ-विरोधी और अशिशिल) और सु-अर्थ शब्दोंके प्रयोगको कहते हैं। (३) वैयाकरण—सभामें अदीनता, निर्भीकता, न-पीला मुख होना, गदगद स्वर न होने, अर्थात् वचन होनेका कहते हैं। (४) स्वार्थ—काल लेकर जल्दी किये बिना बोलना। (५) वाक्शिक्ष्य—मित्रकी भाँति पर-चित्तके अनुकूल बात करनेका ढंग।

(ङ) बाह्य-निग्रह—बादमें पकड़ा जाना, जिससे कि वादी पराजित हो जाता है। वे तीन हैं—कथा-त्याग, कथा-माद (=धर-उपरकी बातें करने लगना) और कथा-दोष। बेठीक बोलना, अ-परिमित बोलना, अनर्थवाली बात बोलना, बेसमय बोलना, अ-स्थिर, अ-दीप्त और अ-सबद्ध बोलना ये कथा-दोष हैं।

(च) बाह्य-निसरण—गुण-दोष, कौशल्य (=निपुणता) और सभाकी परीक्षा करके बादको न करना बाद-निसरण है।

(छ) चाहेबहुकर बातें—ये हैं बादकी उपयोगी बातें स्व-पर-मत-अभिज्ञता, वैशारद्य और प्रतिभान्विता ।

(५) परमत-संछन

अतगने "योगाचार-भूमि"में सोलह पर-वादों (=दूसरोंके मतों) को देकर उनका संछन किया है। ये पर-वाद हैं—

(क) हेतु-फल-सद्भाव—हेतु (=कारण)में फल (=कार्य) सदा भाँजव रहता है, जैसा कि बार्त्तलण्य (सांख्य) मानते हैं। ये अपने इस सद्भाव (पाँछे यही सत्कार्यवाद) को आगम (=ग्रंथ) पर आधारित तथा युक्ति-सम्मत मानते हैं। वे कहते हैं, जो फल (=कार्य) जिससे उत्पन्न होता वह उसका हेतु (=कारण) होता है; इसीलिए आदमी जिस फलको चाहता है, वह उसीके हेतुका उपयोग करता है, दूसरेका नहीं। यदि ऐसा न होना तो जिस किसी वस्तु (तेलके लिए तिल नहीं रेत आदि किसी भी चीज) का भी उपयोग करता ।

संछन—मगर उनका यह वाद गलत है। आप हेतु (=कारण) को फल (=कार्य)-स्वरूप मानते हैं या भिन्न स्वरूप? यदि हेतु फल-स्वरूप ही है, अर्थात् दोनों अभिन्न हैं, तो हेतु और फल, हेतुसे फल यह कहना गलत है। यदि भिन्न स्वरूप हैं, तो सवाल होगा—वह भिन्न स्वरूप उत्पन्न हुआ है या अनुत्पन्न? उत्पन्न माननेपर, 'हेतुमे फल है' कहना ठीक नहीं। यदि उत्पन्न मानते हैं, तो जो अनुत्पन्न है, वह हेतुमें "है" कैसे कहा जायेगा? इसलिए हेतुमे फलका सद्भाव नहीं होता, हेतुके होनेपर फल उत्पन्न होता है। अतएव "नित्य काल मनातनसे हेतुमे फल बिद्यमान है" यह कहना ठीक नहीं है। यह वाद अयोग-विहित (=युक्ति-रहित) है।

(ख) अभिव्यक्तिवाद—अभिव्यक्ति या अभिव्यजनावादके अनु-सार पदार्थ उत्पन्न नहीं होते, बल्कि अभिव्यक्त (=प्रकाशित) होते हैं। हेतु-फल-सद्वादके माननेवाले सांख्यों और शब्द-लक्षणवादी वैयाकरणोंका

यही मत है। हेतु-फल-सद्वादके अनुसार फल (=कार्य) यदि पहिलेहीसे मौजूद है, तो प्रयत्न करनेकी क्या जरूरत ? अभिव्यक्तिके लिए प्रयत्न करना पड़ना है।

खंडन—क्या आप अनभिव्यक्तिमें आवरण करनेवाले कारणके होनेको मानते हैं या न होनेको ? “आवरण-कारणके न होनेपर” यह कह नहीं सकते। “होनेपर” भी नहीं कह सकते, क्योंकि जब वह हेतुको नहीं ढाँक सकता, जो कि सदा फल-संयुक्त है, तो फलको कैसे ढाँक सकता है ? हेतु-फल सद्वाद वस्तुतः गलत है, वस्तुओंके अभिव्यक्त न होनेके छ कारण हैं—(१) दूर होनेसे, (२) चार प्रकारके आवरणोंसे ढँके होनेसे, (३) सूक्ष्म होनेसे, (४) चित्तके विसेपने, (५) इन्द्रियके उपघातसे, (६) इन्द्रिय-संबंधी ज्ञानोंके न पानेसे।

जिस तरह साव्योका हेतु-फल-अभिव्यक्तिवाद गलत है, वैसे-ही वैयाकरणों (और मौमासकोंका भी) शब्द-अभिव्यक्तिवाद भी गलत है। “शब्द नित्य है” यह युक्तिहीन वाद है।

(ग) भूत-अविध्यके द्रव्योंका सद्वाद—यह बौद्ध सर्वास्तिवादियोंका मत है, अवधवांश (५० ई०)से असंगके वक्त तक गंधार (असंगकी जन्म-भूमि) सर्वास्तिवादियोंका गढ़ चला आया था। असंगके अनुज वसुबन्धुका महान् ग्रंथ अभिधर्मकोश तथा उसपर स्वरचित-भाष्य सर्वास्तिवाद (=वंशाधिक) के ही ग्रंथ है। लेकिन जब गंधार तथा सारे भारतसे इन प्राचीन (=स्थविर) बौद्ध संप्रदायोंका लोप होनेवाला था और उनका स्थान महायान लेने जा रहा था। सर्वास्तिवादी कहते “अतीत (=भूत) है, अनागत (=अविध्य) है, दोनों उसी तरह लक्षण-मपन्न हैं जैसे कि वर्तमान द्रव्य।”

१. ईश्वरकृष्णने भी सांख्य-कारिकामें इन हेतुओंको गिनाया है। ईश्वर-कृष्णका दूसरा नाम विध्यवासी भी था, और उनकी प्रतिद्वंद्विता असंगानुज वसुबन्धुसे भी, यह हमें चीनी लेखोंसे मालूम है।

खंडन—असंग इसका खंडन करने हुए कहते हैं—इन (अनीत-अनागत) काल-मदर्थी वस्तुओं (=धर्मों) को नित्य मानते हो या अनित्य ? यदि नित्य मानने हों, तो त्रिकाल-सबद्ध नहीं बल्कि कालातीत होंगे। यदि अनित्य लक्षण (=स्वरूप) मानते हो, तो "तानों का लोमें बँसा ही विद्यमान है" यह कहना ठीक नहीं।

(घ) **आत्मवाद**—आत्मा, सत्त्व, जीव, पाँच या पुद्गल नामधारी एक स्थिर सत्य तत्त्वको मानना आत्मवाद है; (उपनिषद्का यह प्रधान मत है)। असंग इसका खंडन करने हैं—जो देखना है वह आत्मा है यह भी युक्ति-युक्त नहीं। आत्माकी धारणा न प्रत्यक्ष पदार्थमें होता है न अनुमान-गम्य पदार्थमें ही। यदि चेष्टा (=शरीर-क्रिया) को बुद्धि-हेतुक मानें, तो 'आत्मा चेष्टा करता है' यह कहना ठीक नहीं। नित्य आत्मा चेष्टा कर नहीं सकता। नित्य आत्मा मुख-दुःखमें भी लिप्त नहीं हो सकता।

वस्तुतः धर्मों (=सांसारिक वस्तु-घटनाओं)में आत्मा एक कल्पना मात्र है। सारे "धर्म" अनित्य, अद्भुत, अनु-आश्वासिक, विकारी, जन्म-जरा-व्याधिवाले हैं, दुःख मात्र उनका स्वरूप है। इसीलिए भगवान् ने कहा—“भिक्षुओ ! ये धर्म (=वस्तुएँ) हों आत्मा हैं। भिक्षु ! यह मेरा आत्मा अ-द्भुत, अनु-आश्वासिक, विपरिणामी (=विकारी) है।” यह सत्त्वकी कल्पना सत्कारों (=कृत वस्तुओं, घटनाओं)में ही समझनी चाहिए, दुनियामें व्यवहारकी आसानी के लिए ऐसा किया जाता है। वस्तुतः सत्त्व या आत्मा नामकी वस्तु कोई नहीं है। आत्मवाद युक्तिहीन वाद है।

(ङ) **शाश्वतवाद**—आत्मा और लोकको शाश्वत, अकृत, अकृत-कृत, अनिर्मित, अनिर्मणकृत, अवध्य, कूटस्थार्थी मानना शाश्वतवाद है। कितने ही (यूनानी दार्शनिकोंकी) परमाणु नित्यताको माननेवाले भी शाश्वतवादी होते हैं। परमाणु नित्यवादके धारेमें आगे कहेंगे।

(ब) पूर्वकृतहेतुवाद—जो कुछ आदमीको भोग भोगना पड़ रहा है, वह सभी पूर्वके किये कर्मके कारण है, इसे कहते हैं पूर्वकृत-हेतुवाद, यह जैनोंका मत है। दुनियामें ठीकसे काम करनेवालोंको दुःख पाते, झूठे काम करनेवालोंको हम सुख पाते देखते हैं। यदि पुरुष-प्रयत्नके आधीन होता, तो ऐसा न होता। इसलिए यह सब पूर्वकृतहेतुक, पुरिविलेका फल है।

असंग इस बातसे बिल्कुल इन्कार नहीं करते, हाँ, वह साथ ही पुरुषके आजके प्रयत्नको भी फलदायक मानते हैं।

(छ) ईश्वराधिकर्तृत्ववाद—इसके अनुसार पुरुष जो कुछ भी पवेदना (=अनुभव) करता है, वह सभी ईश्वरके करनेके कारण होता है। मनुष्य शुभ करना चाहता है, पाप कर बैठता है; स्वर्गलोकमें जानेकी कामना करता है, नरकमें चला जाता है; सुख भोगनेकी इच्छा रखते दुःख ही भोगता है। चूँकि ऐसा देखा जाता है, इससे जान पड़ता है कि भावोंका कोई कर्त्ता, स्रष्टा, निर्माता, पितासा ईश्वर है।

संख्यन—ईश्वरमे जगत् बनानेकी शक्ति (जीवोंके) कर्मके कारण है, या बिना कारण ही? कर्मके कारण (=हेतु) होनेसे सहेतुक है ही, फिर ईश्वरका क्या काम? यदि कर्मके कारण नहीं, अतएव अहेतुक है, तब भी ठीक नहीं। फिर तबाल होगा—(सृष्टिकर्त्ता) ईश्वर जगत्के अन्तर्भूत है या नहीं? यदि अन्तर्भूत है, तो जगत्से समानधर्मा हो वह जगत् सृजता है, यह ठीक नहीं है; यदि अन्तर्भूत नहीं है, तो (जगत्से) मुक्त (या दूर) जगत् सृजता है, यह भी ठीक नहीं। फिर प्रश्न है—वह जगत्को सप्रयोजन सृजता है या निष्प्रयोजन? यदि सप्रयोजन तो उस प्रयोजनके प्रति अनीश्वर (=बेबन्ध) है फिर जगदीश्वर कैसे? यदि निष्प्रयोजन सृजता है, तो वह भी ठीक नहीं (वह तो मूर्ख जेष्टित होगा)। इसी तरह, यदि ईश्वरहेतुक सृष्टि होती है, तो अब ईश्वर है तब सृष्टि, अब

सृष्टि है तब ईश्वर और यह ठीक नहीं; (क्योंकि दोनों तब अनादि होने)। ईश्वर-इच्छाके कारण सृष्टि है, इसमें भी वही दोष है। इस प्रकार सामर्थ्य, जगत्में अन्तर्भूत-अनन्तर्भूत होने, सप्रयोजन-निष्प्रयोजन, और हेतु होनेकी बात लेकर विचार करनेसे पता लगा कि सृष्टिकर्त्ता ईश्वर मानना बिल्कुल अयुक्त है।

(ज) हिंसाधर्मवाद—जो यज्ञमें मंत्रविधिके अनुसार हिंसा (= प्राणातिपात) करता है, हवन करता है या जो हवन होता है (पशु), और जो इसमें सहायक होता है, सभी स्वर्ग जाते हैं—यह याज्ञिकों (और मीमांसकों) का मत हिंसाधर्मवाद है। कलियुगके आनेपर ब्राह्मणोंने पुराने ब्राह्मण-धर्मको छोड़ मांस खानेकी इच्छासे इस (हिंसाधर्म) का विधान किया।

हेतु, दृष्टान्त, व्यभिचार, फलशक्तिके अभाव, मन्त्रप्रणेतृके संबंधसे विचार करने पर यह वाद अयुक्त ठहरता है।

(झ) अन्तानन्तिकवाद—लोक अन्तवान्, लोक अनन्तवान् है, इस वादको अन्तानन्तिकवाद कहते हैं। बुद्धके उपदेशों^१ में भी इस वादका जिक्र आया है।

(ञ) अमराविक्षेपवाद—यह वाद भी बुद्ध-वचनोंमें मिलता है, और पहिले इसके बारेमें कहा जा चुका है।^२

(ट) अहेतुकवाद—आत्मा और लोक अहेतुक (= बिना हेतुके) ही है, यह अहेतुकवाद है, यह भी पीछे आ चुका है।^३ अभावके अनुस्मरण, आत्माके अनुस्मरण, बाह्य-आभ्यन्तर जगत्में निर्हेतुक वैचित्र्यपर विचार करनेसे यह वाद अयुक्त जान पड़ता है।

(ठ) उच्छिन्नवाद^४—आत्मा रूपी, स्थूल चार महाभूतोंसे बना है, वह रोग-, गद-, शल्य-सहित है। मरनेके बाद वह उच्छिन्न हो जाता है,

१. देखो बीघनिकाय १।१

२. देखो पीछे, पृष्ठ ४९३

३. देखो पीछे, पृष्ठ ४८९

४. देखो पीछे, पृष्ठ ४८७-८

नष्ट हो जाता है, फिर नहीं रहता। जिस तरह टूटे कपाल (कर्त्तनके टुकड़े) जुड़ने लायक नहीं होते, जिस तरह टूटा पत्थर अत्रितिसन्धिक होता है, वैसे ही यहाँ (ब्रह्मोंके बारेमें) भी समझना चाहिए।

संक्षेप—यदि आत्मा (पञ्च) स्कन्ध है, तो स्कन्ध (स्वरूपसे नाशमान होते भी) परंपरासे चलते रहते हैं, वैसे ही आत्माको भी मानना चाहिए। रूपी, औदारिक, चातुर्महामूर्तिक, सराग, सगंड, सशस्त्र आत्मा होता, तो देवलोकोसे वह इससे निम्न रूपमें कैसे दीक्षा पड़ता है?

उच्छेदवाद अर्थात् भौतिकवादके विरुद्ध बस इतनी ही युक्ति दे असंगने मौन धारण किया है।

(४) नास्तिकवाद—दान-यज्ञ कुछ नहीं, यह लोक परलोक कुछ नहीं, सुकृत पुण्यकृतका फल नहीं होता—यह नास्तिकवाद, पहिले भी आ चुका है।

(५) अन्नवाद—ब्राह्मण ही अन्न (=उच्च अणु) वर्ण है, दूसरे वर्ण हीन हैं, ब्राह्मण शुक्ल वर्ण हैं, दूसरे वर्ण कृष्ण हैं, ब्राह्मण शुद्ध होते हैं, अब्राह्मण नहीं; ब्राह्मण ब्रह्माके औरत पुत्र मुक्तसे उत्पन्न ब्रह्मज, ब्रह्म-निर्गत, ब्रह्म-पार्षद हैं, जैसे कि कलिमुगवाले ये ब्राह्मण।

संक्षेप—ब्राह्मण भी दूसरे वर्णोंकी भाँति प्रत्यक्ष मातृ-योनिसे उत्पन्न हुए वेले जाते हैं, (फिर ब्रह्माका औरत पुत्र कहना ठीक नहीं), अतः “ब्राह्मण अन्नवर्ण हैं” कहना ठीक नहीं। क्या योनिसे उत्पन्न होनेके ही कारण ब्राह्मणको अन्न मानते हो, या उसमें विद्या और सदाचारकी भी जरूरत समझते हो? यदि योनिसे ही मानते हो, तो यज्ञमें श्रुत-प्रधान, शील-प्रधान ब्राह्मणके लेनेकी बात क्यों करते हो? यदि श्रुत (=विद्या) और शील (=सदाचार)को मानते हो, तो ‘ब्राह्मण अन्न वर्ण हैं’ कहना ठीक नहीं।

(६) मुद्रिषाव—जो सुन्दरिका नदीमें नहाता है, उसके सारे पाप धुल जाते हैं, इसी तरह बाहुवा, गया, सरस्वती, गंगामें नहानेसे पाप छूटता

है। कोई उदक स्नान मात्रसे शुद्धि मानते हैं। कोई कुम्कुर व्रत (=कुम्कुरकी तरह हाथ बिना लगाये मुँहसे खाना, वैसे ही हाथ पैर करके बैठना-चलना आदि), गोव्रत, तैलमस्ति-व्रत, नमन-व्रत, भस्म-व्रत, काष्ठ-व्रत, विष्ठा-व्रत जैसे व्रतोंसे शुद्धि मानते हैं; इसे शुद्धिवाद कहते हैं।

संज्ञन—शुद्धि आध्यात्मिक बात है, फिर वह तीर्थ-स्नानसे कैसे हो सकती है ?

(त) कौतुकमंगलवाद—सूर्य-ग्रहण, चन्द्र-ग्रहण, ग्रहों-नक्षत्रोंकी विशेष स्थितिसे आदमीके मनोरथोंकी सिद्धि या असिद्धि होती है। इस-लिए ऐसा विश्वास रखनेवाले (=कौतुकमंगलवादी) सोम सूर्य आदिकी पूजा करते हैं, होम, जप, तर्पण, कुम्भ, बेल (=बिल्व), शंख आदि चढ़ाते हैं, जैसा कि जोतिसी (=गणितिक) करते हैं।

संज्ञन—आप सूर्य-चन्द्र-ग्रहण आदिके कारण पुरुषकी सम्पत्ति-विपत्तिको मानते हैं या उसके अपने शुभ-अशुभ कर्मसे ? यदि ग्रहण आदिके तो शुभ-अशुभ कर्म फल, यदि शुभ-अशुभ कर्मसे तो ग्रहणसे कहना ठीक नहीं।

४-अन्य विचार

असंगने स्कन्ध द्रव्य, परमाणुके बारेमें भी अपने विचार प्रकट किए हैं।

(१) स्कन्ध—

(क) रूप-स्कन्ध या द्रव्य—रूप-समुदाय (=रूपस्कन्ध)में चोटी द्रव्य है—पृथिवी-जल-अग्नि-वायु चार महाभूत, रूप-शब्द-गन्ध-रस-स्पर्श-व्यपञ्च इन्द्रिय-विषय और चक्षु-श्रोत-घ्राण-जिह्वा-काय (=स्वयं) पाँच इन्द्रियाँ।

ये द्रव्य कड़ी-कड़ी अकेले मिलते हैं, जैसे हीरा-शंख-शिला-मृगा आदिमें

अकेला पृथिवी-द्रव्य, अस्मा-सार-तड़ाग-नदी-अपात आदिमें सिर्फ अकेला जल, दीपक-उल्का आदिमें अकेला अग्नि, पुरवा-पछवा आदिमें अकेला वायु। कहीं दो-दो द्रव्य इकट्ठा मिलते हैं, जैसे बर्फ-पता-फल-फूल आदिमें और भग्नि आदिमें भी। कहीं-कहीं बुझादिके तप्त होनेपर तीन भी। और कहीं-कहीं चार भी, जैसे शरीरके भीतरके केशसे लेकर मल-मूत्र तकमें। सक्कट (=सटलट) होना पृथिवीका सूचक है, बहना जलका, ऊपरकी ओर चलना अग्निका और ऊपरकी ओर जाना वायुका। जहाँ जों-जो मिले, वहाँ उस महाभूतको मानना चाहिए। सभी रूप-समुदायमें सारे महाभूत रहते हैं, इसीलिए तो सूखे काठ (=पृथिवी)को मयनेसे आग पैदा होती है, अतिसंतप्त लोहा-रूपा- मुवर्ण पिघल जाते हैं।

(क) बेबना—अनुभव करने को कहते हैं।

(ग) संज्ञा—संज्ञा संज्ञानन, जाननेको कहते हैं।

(घ) संस्कार—चित्तमें संस्कारको कहते हैं।

(ङ) विज्ञान—विज्ञानके बारेमें पहिले कहा जा चुका है।

(२) परमाणु—बोझकी भाँति परमाणु मारे रूरी स्पूल द्रव्योंका निर्माण करते हैं, वह सूक्ष्म और नित्य होते हैं। असंग ऐसे परमाणुओंकी सत्ताका खंडन करते हैं।—

परमाणुके संघयमे रूपसमुदाय नहीं तैयार हो सकता क्योंकि परमाणुके परिमाण, अन्त, परिच्छेदका ज्ञान बुद्धि (=कल्पना) पर निर्भर है, (प्रत्यक्षपर नहीं)। परमाणु अवयव रहित है, फिर वह सावयव द्रव्योंका निर्माण कैसे कर सकता है? परमाणु अवयव-सहित है, यह नहीं कह सकते, क्योंकि परमाणु ही अवयव है, और अवयव द्रव्यका होता है, परमाणु का नहीं।

परमाणु नित्य हैं, यह कहना ठीक नहीं क्योंकि इस नित्यताको परीक्षा करके किसीने सिद्ध नहीं किया। सूक्ष्म होनेसे परमाणु नित्य है, यह भी कहना ठीक नहीं, क्योंकि सूक्ष्म होनेसे तो वह अधिक दुर्बल (अतएव भंगुर) होगा।

§ २—दिग्नाग (४२५ ई०)

वसुवधुकी तरह दिग्नागको भी छोड़कर आगे बढ़ना नहीं चाहिए, यह मैं मानता हूँ, किंतु मैं धर्मकीर्तिके दर्शन के बारेमें उनके प्रमाणवार्तिकके आधारपर सबिस्तर लिखने जा रहा हूँ। प्रमाणवार्तिक वस्तुतः आचार्य दिग्नागके प्रधान ग्रंथ प्रमाणसमुच्चयकी व्याख्या (वार्तिक) है—जिसमें धर्मकीर्तिने अपनी मौलिक दृष्टिको कितने ही जगह दिग्नागसे मतभेद रखते हुए भी प्रकट किया—इसलिए दिग्नागपर और लिखनेका मतलब पुनरुक्ति और प्रयत्नविस्तार होगा। दिग्नागके बारेमें मैंने अन्यत्र^१ लिखा है—

“दिग्नाग (४२५ ई०) वसुवधुके शिष्य थे, यह तिब्बतकी परंपरासे मालूम होता है। और तिब्बतमें इस सबबको यह परंपराएँ आठवीं शताब्दी-में भारतसे गई थी, इसलिए उन्हें भारतीय-परंपरा ही कहना चाहिए यद्यपि चीनी परंपरामें दिग्नागके वसुवधुका शिष्य होनेका उल्लेख नहीं है, तो भी वहाँ उसके विरुद्ध भी कुछ नहीं पाया जाता। दिग्नागका काल वसुवधु और कालिदासके बीचमें हो सकता है, और इस प्रकार उन्हें ४२५ ई० के आसपास माना जा सकता है। न्यायमुखके अनिरिक्त दिग्नागका मुख्य ग्रंथ प्रमाणसमुच्चय है, जो सिर्फ तिब्बती भाषामें ही मिलता है। उसी भाषामें प्रमाण समुच्चयपर महावंशाकर्ण काशिकाविवरणरजिका (=न्यास)के कर्ता जिनेन्द्रबुद्धि (१०० ई०)को टीका भी मिलती है। ”

दिग्नागका जन्म तमिल प्रदेशके काञ्ची (=कंजीवरम्)के पास “मिहवक्र” नामके गाँवमें एक ब्राह्मण-घरमें हुआ था। सयाना होनेपर वह वात्सीपुत्रीय बौद्धसंप्रदायके एक भिक्षु नागदत्तके संपर्कमें आ भिक्षु बने। कुछ समय पढ़नेके बाद अपने गुरुसे उनका पुद्गल (=आत्मा)^२ के बारेमें

१. पुरातत्त्व-निबंधावली, पृष्ठ २१४-१५

२. वात्सीपुत्रीय बौद्धोंके पुराने सम्प्रदायोंमें यह सम्प्रदाय है, जो अनात्मवादसे साफ इन्कार न करते भी, छिपे तीरसे एक तरहके आत्म-वादका समर्थन करना चाहता था।

मतभेद हो गया, जिसके कारण उन्होंने मठको छोड़ दिया, और वह उत्तर भारतमें आ आचार्य वसुबंधुके शिष्योंमें दाखिल हो गए, और न्यायशास्त्रका विशेषतौरसे अध्ययन किया। अध्ययनके बाद उन्होंने शास्त्रार्थोंमें प्रतिद्वंद्वियोंपर विजय (दिग्विजय) पाने और न्यायके घोड़ेसे किंतु गभीर ग्रंथोंके लिखनेमें समय बिताया।

दिग्भागके प्रधान ग्रंथ प्रमाणसमुच्चयमें परिच्छेदों और श्लोकों (=कारिकाओं) की संख्या निम्न प्रकार है—

परिच्छेद	विषय	श्लोक संख्या
१	प्रत्यक्ष-परीक्षा	४८
२	स्वार्थानुमान-परीक्षा	५१
३	परार्थानुमान-परीक्षा	५०
४	दृष्टान्त-परीक्षा	२१
५	अपोह-परीक्षा	५२
६	जाति-परीक्षा	२५
		२४७

प्रमाण-समुच्चयका मूल संस्कृत अभी तक नहीं मिल सका है, मैंने अपनी चार तिब्बत-यात्राओंमें इस ग्रंथके ढूँढ़नेमें बहुत परिश्रम किया, किन्तु इसमें सफलता नहीं मिली, किन्तु मुझे अब भी आशा है, कि वह तिब्बतके किसी मठ, स्तूप या मूर्तिके भीतरसे ऊँकर कभी मिलेगा।

प्रमाणसमुच्चयके प्रथम श्लोकमें दिग्भागने ग्रंथ लिखनेका प्रयोजन इस प्रकार लिखा है—

“जगत्के हितैषी प्रमाणभूत उपदेष्टा . . . बुद्धको नमस्कार कर, जहाँ-तहाँ फैले हुए अपने मतोंको यहाँ एक जगह प्रमाणसिद्धिके लिए जमा किया जायेगा।”

१. “प्रमाणभूताय जगद्धितैविशे प्रणम्य शास्त्रे सुगताय तामिने ।
प्रमाणसिद्धयै स्वमतात् समुच्चयः करिष्यते विप्रसिताविहृकः ।”

दिग्नागने अपने ग्रथोमें दूसरे दर्शनों और वात्स्यायनके न्यायभाष्यकी तो इतनी तर्कसंगत आलोचना की है, कि वात्स्यायनके भाष्यपर पाशुप-ताचार्य उद्योतकर भारद्वाजको सिर्फ उसका उत्तर देने के लिए न्यायवार्तिक लिखना पड़ा।

§३-धर्मकीर्ति (६०० ई०)

डाक्टर श्वेर्वास्कीके शब्दोंमें धर्मकीर्ति भारतीय कान्ट थे। धर्मकीर्ति-की प्रतिभाका लोहा उनके पुराने प्रतिद्वंदी भी मानते थे। उद्योतकर (५५० ई०)के "न्यायवार्तिक"को धर्मकीर्तिने अपने तर्कशरमें इनना छिन्न-भिन्न कर दिया था, कि वाचस्पति (८४१)ने उसपर टीका^१ करके (धर्मकीर्तिके) "तर्कपक्षमे-मग्न उद्योतकरकी अत्यन्त बूढ़ी गायोंके उद्धार करने"का पुण्य प्राप्त करना चाहा। जयन्त भट्ट (१००० ई०)ने धर्मकीर्तिके ग्रथोंके कड़े आलोचक होते हुए भी उनके "मुनिपुणबुद्धि" होने, तथा उनके प्रयत्न-को "जगदभिभव-धीर" माना।^२ अपनेको अद्वितीय कवि और दार्शनिक समझनेवाले श्रीहर्ष (११९२ ई०) ने धर्मकीर्तिके तर्कपक्षको "दुराबाध"^३ कहकर उनकी प्रतिभाका समर्थन किया। वस्तुतः धर्मकीर्तिकी प्रतिभाका

१. यदक्षपादः प्रवरो मुनीनाः शमाय शास्त्रं जगतो जगात् ।

कुतर्किकाज्ञाननिवृत्तिहेतुः करिष्यते तस्य यया निबन्धः ॥

—न्यायवार्तिक १।१।१

२. न्यायवार्तिक-तात्पर्यटीका १।१।१

३. इति मुनिपुणबुद्धिर्लक्षणं वक्तुकामः पदयुगलमर्थोऽयं निर्वमं नानवद्यम् ।

भवतु मतिमहिम्नश्चेष्टितं दृष्टमेतज्जगदभिभवधीरं श्रीयतो धर्मकीर्तः॥

—न्यायसंज्ञरी, पृ० १००

४. दुराबाध इव चायं धर्मकीर्तः यन्वा इत्यवहितेन भाष्यमिहेति ॥

—अध्यायसंज्ञकाद्य १

कोहा सबसे ज्यादा भाषकी विद्वन्मंडली मग्न सकती है, क्योंकि आजकी दार्शनिक और वैज्ञानिक प्रवृत्तिमें उसके मूल्यको वह ज्यादा समझ सकते हैं।

१. बीबनी—धर्मकीर्तिका जन्म बोल (=उत्तर तमिल) प्रान्तके तिरुमल नामक ग्राममें एक ब्राह्मणके घरमें हुआ था। उनके पिताका नाम तिरुव्वती परंपरामें कोइन्द (?) मिलता है, और किसी-किसीमें यह भी कहा गया है, कि वह कुमारिलभट्टके भांजे थे। यदि वह ठीक है—जिसकी बहुत कम संभावना है—तो मामाके तकौका भांजेने जिस तरह प्रमाण-वातिकमें संशङ्क करते हुए मार्मिक परिहास किया है, वह उन्हें सजीव हास्य-प्रिय व्यक्तिके रूपमें हमारे सामने ला रखता है। धर्मकीर्ति बचपनसे ही बड़े प्रतिभाशाली थे। पहिले उन्होंने ब्राह्मणोंके शास्त्रों और वेदों-वेदांगोंका अध्ययन किया। उस समय बौद्धधर्मकी ध्वजा भारतके कोने-कोनेमें फहरा रही थी, और नागार्जुन, बसुबसु, दिग्नायक बौद्धदर्शन विरोधियोंमें प्रतिष्ठा पा चुका था। धर्मकीर्तिको उसके बारेमें जाननेका मौका मिला और वह उससे इतने प्रभावित हुए कि तिरुव्वती परंपराके अनुसार उन्होंने बौद्ध गृहस्थोंके वेषमें बाहर आना जाना शुरू किया (?), जिसके कारण ब्राह्मणों-ने उनका बहिष्कार किया। उस वक्त नालन्दाकी स्मृति भारतसे दूर-दूर तक फैली हुई थी। धर्मकीर्ति नालंदा चले आये और अपने समयके महान् विज्ञानवादी दार्शनिक तथा नालन्दाके संघ-स्थविर (=प्रधान) धर्मपालके शिष्य बन भिक्षुसंघमें सम्मिलित हुए।

धर्मकीर्तिकी न्यायशास्त्रके अध्ययनमें ज्यादा रुचि थी, और उसे उन्होंने दिग्नायककी गिष्य-परंपराके आचार्य ईश्वरसेनसे पढ़ा।

विद्या समाप्त करनेके बाद उन्होंने अपना जीवन ग्रंथ लिखने, पाठ्यार्थ करने और पढ़नेमें बिताया।

(धर्मकीर्तिका काल ६०० ई०)^१—“बीनी पर्यटक इ-चिठ्ठने धर्म-

१. मेरी “पुरातत्त्वमिर्वाचयली”, पृष्ठ २१५-१७

कीर्तिका वर्णन अपने ग्रन्थमें किया है, इसलिए धर्मकीर्ति ६७९ ई० से पहिले हुए, (इसमें संदेह नहीं)। धर्मकीर्ति नालंदाके प्रधान आचार्य धर्मपालके शिष्य थे। युन-च्वेङ्के समय (६३३ ई०) धर्मपालके शिष्य शीलभद्र नालंदाके प्रधान आचार्य थे, जिनकी आयु उस समय १०६ वर्षकी थी। ऐसी अवस्थामें धर्मपालके शिष्य धर्मकीर्ति ६३५ ई० में बच्चे नहीं हो सकते थे। (धर्मकीर्तिके बारेमें) युन-च्वेङ्की चुप्पीका कारण हो सकता है युन-च्वेङ्के नालन्दा-निवासके समयसे पूर्वही धर्मकीर्तिका देहान्त हो चुका होना हो। " "

यह और दूसरी बातोंपर विचारने हुए धर्मकीर्तिका समय ६०० ई० ठीक मालूम होता है।

२. धर्मकीर्तिके ग्रन्थ—धर्मकीर्तिने अपने ग्रन्थ सिर्फ प्रमाण-संबद्ध बौद्धदर्शन या बौद्ध प्रमाणशास्त्रपर लिख है। इनकी सख्या नौ है, जिनमें सात मूल ग्रन्थ और दो अपने ही ग्रन्थोंपर टीकाएँ हैं।

ग्रन्थनाम	ग्रन्थपरिमाण (श्लोकोमें)	गद्य या पद्य
१ प्रमाणवार्तिक	१४५४३	पद्य
२. प्रमाणविनिश्चय	१३४०	गद्य-पद्य
३ न्यायविन्दु	१३७	गद्य
४ हेतुविन्दु	४४४	गद्य
५ संबंध-परीक्षा	२९	पद्य
६ वाद-न्याय	७९८	गद्य-पद्य
७ सन्नान्तर-मिद्धि	७२	पद्य
	<u>४३१४३</u>	

टीकाएँ—

१ (८) वृत्ति	३५००	गद्य	प्रमाणवार्तिक	१ परि-
				च्छेदपर।
२ (९) वृत्ति	१४७	गद्य	संबंधपरीक्षापर	
	<u>३६४३</u>			

गोदा धर्मकीर्तिने मूल और टीका मिलाकर (४३१४ $\frac{१}{२}$ +३६४७) ७९६१ $\frac{३}{४}$ श्लोकों के बराबर ग्रंथ लिखे हैं। धर्मकीर्तिके ग्रंथ कितने महत्त्वपूर्ण समझे जाते थे, यह इसीसे पता लगता है कि तिब्बती भाषामें अनुवादित बौद्ध न्यायके कुल संस्कृत ग्रंथोंके १७५००० श्लोकोंमें १३७००० धर्मकीर्तिके ग्रंथोंकी टीका-अनुटीकाओंके हैं।^१

१. श्लोकसे ३२ अक्षर समझना चाहिए।

२. टीकार्ण इस प्रकार हैं—

मूल ग्रंथ	टीकाकार	किस परिच्छेदपर ग्रंथ-परिमाण
१. प्रमाण- वार्तिक	१. देवेन्द्रबुद्धि (पंजिका) T	२-४ ८,७४८
	२. शाक्यबुद्धि (पंजिका-टीका) T	२-४ १७,०४६
	३. प्रज्ञाकरगुप्त (भाष्य) ST	२-४ १६,२७६
	४. जयानन्त (भाष्यटीका) T	२-४ १८,१४८
	५. यमरि (भाष्यटीका) T	२-४ २६,५५२
	६. रत्निगुप्त (भाष्यटीका) T	२-४ ७,५५२
	७. मनोरथनन्दी (वृत्ति) S	१-४ ८,०००
	८. धर्मकीर्ति (स्ववृत्ति) TS	१ ३,५००
	९. शंकरानन्द (स्ववृत्ति-टीका) T	१ ७,५७८
	(अपूर्ण)	
	१०. कर्मकयोमी (स्ववृत्ति-टीका) S	१ १०,०००
	११. शाक्यबुद्धि (स्ववृत्तिटीका) T	१
२. प्रमाण- विनिश्चय	१. धर्मोत्तर (टीका) T	१-३ १२,४६३
	१. ज्ञानधी (टीका) T	३,६७१
३. श्यामबिन्दु	१. विनीतबोध (टीका) T	१-३ १,०३०
	२. धर्मोत्तर (टीका) IS	१-३ १,४७७
	३. बुद्धकमिथ (अनु-टीका) S	१-३
	४. कमलशील (टीका) T	२२१

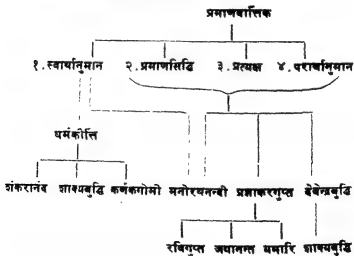
	५. जिनमित्र (टीका) T		३१
४. हेतुविन्द	१. विनीतदेव (टीका) T	१-४	२, २६८
	२. अर्चट (विवरण) TS	१-४	१, ७६८
	३. बुद्धकमिध (अनु-टीका) T	१-४	"
५. संबंध-	१. धर्मकीर्ति (वृत्ति) T		१४७
परीक्षा	५. विनीतदेव (टीका) T		५४८
	३. शंकरानंद (टीका) T		३८४
६. बावग्याय	१. विनीतदेव (टीका) T		६०९
	२. शान्तरक्षित (टीका) TS		२, ९००

७. सन्ताना-

न्तर-सिद्धि १. विनीतदेव (टीका) T ४७४

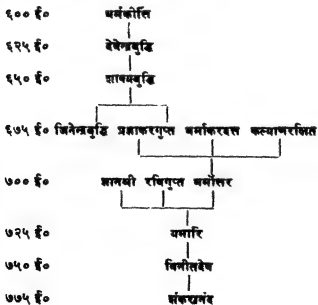
I. T. तिब्बती भाषानुवाद उपलब्ध; S=संस्कृत मूल, मौजूब।

II. प्रमाणवार्तिकके टीकाकारोंका क्रम इस प्रकार है—



(प्रमाणवास्तिक) — यह कह चुके हैं, कि धर्मकीर्तिकी प्रमाणवास्तिक दिग्भायके प्रमाणसमुच्चयकी एक स्वतंत्र व्याख्या है। प्रमाणसमुच्चयके छह परिच्छेदोंको हम बतला चुके हैं। प्रमाणवास्तिकके चार परिच्छेदोंके विषय प्रमाणसिद्धि, प्रत्यक्ष-स्वार्थानुमान प्रमाण, और परार्थानुमान-प्रमाण हैं; किन्तु आमतौरसे पुस्तकोंमें यह क्रम पाया जाता है—स्वार्थानुमान, प्रमाणसिद्धि, प्रत्यक्ष और परार्थानुमान। यह क्रम गलत है यह समझनेमें दिक्कत नहीं होती, जब हम देखते हैं कि प्रमाणसमुच्चयके जिस भागपर प्रमाणवास्तिक लिखा गया है, वह किस क्रमसे है। इसके लिए देखिए, प्रमाण-समुच्चयके भाग और उसपरके प्रमाण-वास्तिकको—

III. काशके साथ धर्मकीर्तिकी शिक्षा-वर्णन—



प्रमाणसमुच्चय	परिच्छेद	प्रमाणवार्तिक	परिच्छेद (होना चाहिए)
मगलाचरण ^१	१।१	प्रमाणसिद्धि	(१)
प्रत्यक्ष	१	प्रत्यक्ष	(२)
स्वार्थानुमान	२	स्वार्थानुमान	(३)
परार्थानुमान	३	परार्थानुमान	(४)

प्रमाणसमुच्चयके बाकी परिच्छेदों—दृष्टान्त^१-, अपोह^२-, जाति^३ (=सामान्य)-परीक्षाओं—के बारेमें अलग परिच्छेदोंमें न लिखकर धर्म-कीर्तिने उन्हें प्रमाणवार्तिकके इन्हीं चार परिच्छेदोंमें प्रकरणके, अनुकूल बाँट दिया है।

न्यायविन्दु तथा धर्मकीर्तिके दूसरे ग्रंथोंमें भी प्रत्यक्ष, स्वार्थानुमान, परार्थानुमानके व्यक्तिगत क्रमको ही माना गया है; और मनोरथनन्दीने प्रमाणवार्तिकवृत्तिमें यही क्रम स्वीकार किया है, इसलिए भाष्यो, पजिकाओं, टीकाओं या मूलपाठोंमें सर्वत्र स्वार्थानुमान, प्रमाणसिद्धि, प्रत्यक्ष, परार्थानुमानके क्रमको देखनेपर भी ग्रंथकारका क्रम यह नहीं बल्कि मनोरथनदी द्वारा स्वीकृत क्रम ही ठीक सिद्ध होता है। क्रममें उलटपुलट हो जानेका कारण धर्मकीर्तिकी स्वार्थानुमानपर स्वरचित वृत्ति है। उनके शिष्य देवेन्द्रबुद्धिने ग्रंथकारकी वृत्तिवाले स्वार्थानुमान परिच्छेदको छोड़कर अपनी पजिका लिखी, जिससे आगे वृत्ति और पजिकाको अलग-अलग रखने के लिए प्रमाणवार्तिकको दो भागोंमें कर दिया गया। इस विभागको और स्थायी रूप देनेमें प्रज्ञाकरगुप्तके भाष्य तथा देवेन्द्रबुद्धिकी पजिकावाले तीनों परिच्छेदोंके चुनावने सहायता की। इस क्रमको सर्वत्र प्रचलित देवकर मूल कारिकाकी प्रतियोंमें भी लेखकोंको वही क्रम अपना लेना पड़ा।

१. देखो पृ० ६९२-फुटनोट

२. प्र० बा० ३।३७, ३।३६

३. वही २।१६३-७३

४. वही २।५-५५; २।१४५-६२; ३।५५-

१६१; ४।१३३-४८; ४।१७६-८८

यद्यपि मनोरथनंदी द्वारा स्वीकृत क्रमके अनुसार उनकी वृत्तिकी मैंने सम्पादित किया है, और वह उपलब्ध है; तो भी मूल प्रमाणवार्तिककी मैंने सर्वस्वीकृत तथा तिब्बती-अनुवाद और तालपत्रमे मिले क्रमसे सम्पादित किया है, और प्रज्ञाकर गुप्तका प्रमाणवार्तिक-भाष्य (वार्तिकालकार) उसी क्रमसे संस्कृतमें मिला प्रकाशित होनेके लिए तैयार है, इसलिए मैंने भी यहाँ परिच्छेद और कारिका देनेमें उसी सर्वस्वीकृत क्रमको स्वीकार किया है।

धर्मकीर्तिके दार्शनिक विचारोंपर लिखते हुए प्रमाणवार्तिकमें आए मुख्य-मुख्य विषयोंपर हम आगे कहने ही वाले हैं, तो भी यहाँ परिच्छेदके क्रमसे मुख्य विषयोंको दे देते हैं—

विषय	परिच्छेद	विषय	परिच्छेद
	कारिका		कारिका

पहिला परिच्छेद
(स्वार्थानुमान)

१. श्रवका प्रयोजन	१।१
२. हेतुपर विचार	१।३
३. अभावपर विचार	१।५
	(+४।१२६)
४. शब्दपर विचार	१।१८६
५. शब्द प्रमाण नहीं	१।२१४
६. अपीलक्षेय वेद प्रमाण नहीं	१।२२५

दूसरा परिच्छेद
(प्रमाणसिद्धि)

१. प्रमाणका लक्षण	२।१
२. बुद्धके वचन क्यों माननीय हैं।	२।२९

तीसरा परिच्छेद
(प्रत्यक्षप्रमाण)

१. प्रमाण दो ही—	
प्रत्यक्ष, अनुमान	३।१
२. परमार्थ सत्य और	
व्यवहार सत्य	३।३
३. सामान्य कोई वस्तु नहीं	३।३
	(+४।१३१)
४. अनुमान प्रमाण	३।५५
५. प्रत्यक्ष प्रमाण	३।१२३
६. प्रत्यक्षके भेद	३।१९१

७. प्रत्यक्षाभास कौन हैं?	३।२८८
८. प्रमाणका फल	३।३००

चौथा परिच्छेद

(पराधीनुमान)

१ पराधीनुमानका लक्षण	४११
२. पक्षपर विचार	४११५
३ शब्द प्रमाण नहीं हैं	४१४८
४ सामान्य कोई वस्तु नहीं	४११३, १ (+३१३)
५ पक्षके दोष	४११४१
६ हेतुपर विचार	४११८९
७ अभावपर विचार	४११२६ (+११५)
८ भाव क्या है ?	४१२८

३. धर्मकीर्तिका दर्शन—धर्मकीर्तिने सिर्फ प्रमाण (न्याय) शास्त्र ही पर सातो ग्रंथ लिखे है, और उन्हे दर्शनके बारेमें जो कुछ कहना था, उसे इन्ही प्रमाणशास्त्रीय ग्रंथोंमें कह दिया। इन मात ग्रंथोंमें प्रमाणवार्तिसक (१४५४ ई "श्लोक") प्रमाणविनिश्चय (१३४० "श्लोक"), हेतुबिन्दु (४४४ "श्लोक"), न्यायविन्दु (१७७ "श्लोक") के प्रतिपाद्य विषय एक ही है, और उनमें सबसे बड़ा और सक्षममें अधिक बातोंपर प्रकाश डालने-वाला ग्रंथ प्रमाणवार्तिक है। बादन्यायमें आचार्यने अक्षपादके अठारह निग्रहस्थानोंकी भागी भरकम सूचीको फजूल बनलाकर, उसे आठ श्लोकमें कह दिया है—

"निग्रह (ःपराजय) स्थान है (वादके लिए) अ-भाव, वानका कथन और (प्रतिवादिक) दोषका न पकड़ना।"

सम्बन्ध-परीक्षाकी २९ कारिकाओंमें धर्मकीर्तिने क्षणिकवादके अनु-सार कार्य-कारण संबंध कैसे माना जा सकता है, इसे बतलाया है; यह विषय प्रमाणवार्तिकमें भी आया है।

१. "असाधनांगवचनं अवोषोद्भावकं दुरौः।"—बादन्याय, पृ० १

सन्तानसिद्धि के ७२ सुषोभि धर्मकीर्तिने पहिले तो इस मन-सन्तान (यन एक वस्तु नहीं बल्कि प्रतिक्षण नष्ट और नई उत्पन्न होती सन्तान = बटका है) के बारे में दूसरी-दूसरी मन-सन्तानों (सन्तानान्तर) हैं इसे सिद्ध किया है, और अन्तमे बतलाया है कि ये सब मन (=विज्ञान)-सन्तानें किस प्रकार मिलकर दृश्य जगत्‌को (विज्ञानवादके अनुसार) बाहर खेप करती हैं। विज्ञानवादकी चर्चा प्रमाणवातिकमें भी धर्मकीर्तिने की है।

धर्मकीर्तिके दर्शनको जाननेके लिए प्रमाणवातिक पर्याप्त है।

(१) छत्तग्लोन दार्शनिक परिस्थिति—धर्मकीर्ति दिग्गजकी भाँति उसमेके योगाचार (विज्ञानवाद) दार्शनिक सम्प्रदायके जाननेवाले थे। बसुबसु, दिग्गज, धर्मकीर्ति जैसे महान् तार्किकोंका सून्यवाद छोड़ विज्ञानवादसे सबंध होना यह भी बतलाता है, कि हेगेलकी तरह इन्हें भी अपने तर्कसम्मत दार्शनिक विचारोंके लिए विज्ञानवादकी बड़ी जरूरत थी। किन्तु धर्मकीर्ति श्रद्धा योगाचार नहीं सौत्रातिक (या स्वातंत्रिक) योगाचारी माने जाते हैं। सौत्रातिक बाहरी जगत्‌को सत्ताकी ही मूलतत्त्व मानते हैं और योगाचारी तर्क विज्ञान (=चित्त, मन)को। सौत्रातिक (या स्वातंत्रिक) योगाचारका मतलब है, बाह्य जगत्‌को प्रवाह रूपी (गणिक) वास्तविकताको स्वीकार करते हुए विज्ञानको मूलतत्त्व मानना—ठीक हेगेलकी भाँति—जिमका अर्थ आजकी भाषामे होगा जड (=भौतिक)-तत्त्व विज्ञानका ही वास्तविक गुणात्मक परिवर्तन है। पुराने योगाचार वधानमे मूलतत्त्व विज्ञान (चित्त)का विस्लेषण करके उसे दो भागोंमे बाँटा गया था—आलस्यविज्ञान और प्रवृत्तिविज्ञान। प्रवृत्ति विज्ञान छै है—चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, जिह्वा, स्पर्श—पाँचों ज्ञान-इन्द्रियोंके पाँच विज्ञान (=ज्ञान), जो कि विषय तथा इन्द्रियके संपर्क होते वक्त रंग, आकार आदिकी कल्पना उठनेसे पहिले भाव होते हैं, और छडा है मनका विज्ञान। आलस्य-विज्ञान उक्त छौं विज्ञानोंके साथ जन्मता-मरता भी अपने प्रवाह (=सन्तान)के सारे प्रवृत्ति-विज्ञानोंका आलस्य (=धर) है। इसीमे पहिलेके सस्कारोंकी वासना और आगे उत्पन्न होनेवाले विज्ञानोंकी वासना

रहती है। यद्यपि क्षणिकताके सदा साव रहनेसे आलय विज्ञानमें ब्रह्म या आत्माका भ्रम नहीं हो सकता था, तो भी यह एक तरहका रहस्यपूर्ण तत्त्व बन जाता था, जिससे विमुक्तसेन, हरिभद्र, धर्मकीर्ति जैसे कितने ही विचारक इसमें प्रच्छन्न आत्मतत्त्वकी शक्ति करने लगे थे, और वे आलय-विज्ञानके इस सिद्धांतको अंधेरेमें तीर चलानेकी तरह खतरनाक समझते थे।^१ धर्मकीर्तिने आलय (-विज्ञान) शब्दका प्रयोग प्रमाणवास्तविक^२ में किया है, किन्तु वह है विज्ञान साधारण—के अर्थमें, उसके पीछे वहाँ किसी अदभुत रहस्यमयी शक्तिका स्थान^३ नहीं है।

सन्तान रूपेण (अधिक या विच्छिन्नप्रवाहरूपेण) भौतिक जगत्की वास्तविकताको साफ तौरमें इन्कार तो नहीं करना चाहते थे, जैसा कि आगे मालूम होगा, किन्तु बेचारोंको या कुछ धर्मसंकट भी; यदि अपने तर्कोंमें जगह-जगह प्रयुक्त भौतिक तत्वोंकी वास्तविकताको साफ स्वीकार करते हैं, तो धर्मका नक्काब गिर जाता है, और वह सीधे भौतिकवादी बन जाते हैं, इसीलिए स्वान्त्रिक ही मही किन्तु उन्हें विज्ञानवादी रहना जरूरी था। यूरोपमें भौतिकवादको फूलने-फूलनेका मौका तब मिला, जब कि सामन्तवादके गर्भमें एक हानहार जमात—व्यापारी और पूँजीपति—बाहर निकल साइमके आविष्कारोंकी महायतासे अपना प्रभाव बढ़ा रही थी।

१. तिब्बती नैयायिक जम्-यङ्-शब्-पा (मंजुघोषपाद १६४८-१७२२ ई०) अपने ग्रंथ “सप्तनिबंध-व्याख्यानकार-तिद्धिः” (अलंकार-तिद्धि) में लिखते हैं—“जो लोग कहते हैं कि (धर्मकीर्तिके) सात निबंधों (=ग्रंथों) के मन्तव्योंमें “आलय-विज्ञान” भी है, वह अन्धे हैं, अपने ही अज्ञानान्धकार-में रहनेवाले हैं।”—डाक्टर स्वेब्सकीकी Buddhist Logic Vol II, p. 329 के फुटनोटमें उद्धृत। २. ३।५२२

३. “आलय” शब्द पुराने पाली सूत्रोंमें भी मिलता है। किन्तु वहाँ वह शक्ति, अनुनय, या अध्यवसायके अर्थमें आता है। बेल्को “महाहत्थिपद्योपम सुत्त” (मज्झिम-निकाय १।३।८); बुद्धचर्या, पृष्ठ १७९

और हर क्षेत्रमें पुराने विचारोंको दकियानूसी कह भौतिक जगत्की वास्तविकतापर आधारित विचारोंको प्रोत्साहन दे रही थी। छठी सदी ईसवीके भारतमें अभी यह अवस्था आनेमें १४ सदियोंकी जरूरत थी; किन्तु इसीको कम न समझिए कि भारतीय हेगेल (धर्मकीर्ति) जर्मनीके हेगेल (१७७०-१८३१ ई०)से बारह सदियों पहिले हुआ था।

(२) तत्कालीन सामाजिक परिस्थिति—यहाँ जरा इस दर्शनके पीछेकी सामाजिक भित्तिको देखना चाहिए, क्योंकि दर्शन चाहे कितना ही हाड़-मांससे नफरत करते हुए अपनेको उससे ऊपर समझे; किन्तु, है वह भी हाड़-मांसकी ही उपज। समुद्रधुसे धर्मकीर्ति तकका समय (४००-६०० ई०) भारतीय दर्शनके (और काव्य, ज्योतिष, चित्र-मूर्ति, वास्तुकलाके भी) 'धर्म विकास का समय है। इस दर्शनके पीछे आप गुप्त—मौखरी—हर्ष-वर्द्धन महान् तथा दुर्ग शासित साम्राज्यका हाथ भी कहना चाहेंगे; किन्तु महान् साम्राज्य कहकर हम मूल भित्तिको प्रकाशमें नहीं लाते, बल्कि उसे अन्धेरेमें छिपा देते हैं। उस कालका वह महान् साम्राज्य क्या था? कितने ही सामन्त-परिवार एक बड़े सामन्त—समुद्रगुप्त, हरिश्चमा या हर्षवर्द्धन—को अपने ऊपर मान, नये प्रदेशों नये लोगोंको अपने आधीन करने या अपने आधीन जनता को दूसरेके हाथमें न जाने देनेके लिए सैनिक शासन—युद्ध—या युद्धकी तैयारी—करते; और अपने शासनमें पहिलेसे मौजूद या नवागत जमातमें "शान्ति और व्यवस्था" कायम रखनेके लिए नागरिक शासन करते थे। किन्तु यह दोनों प्रकारका शासन "पेटपर पत्थर बाँधकर" सिर्फ परीपकार बुद्ध्या नहीं होता था। साधारण जनतासे आया सैनिक—जिसकी सन्ध्या लड़नेवालोंमें ही नहीं मरनेवालोंमें भी सबसे ज्यादा थी—को

१. काव्य—कालिदास, बंड़ी, बाण; ज्योतिष—आर्यभट्ट, बराह-मिहिर, ब्रह्मगुप्त; चित्रकला—अजन्ता और बाघ; मूर्तिकला—गुप्त-कालिक पाषाण और पीतलमूर्तियाँ; वास्तुकला—अजन्ता, एलोराकी गुहा, देव, कोणार्कके मन्दिर।

जल्द बहुत हद तक “पेटपर पत्थर बांधना” पड़ता था; किन्तु सेनानायक सेनापति सामन्त-स्नान्दानोंसे आनेके कारण पहिले होसे बड़ी संपत्तिके मालिक थे, और अपने इस पदके कारण बड़े बेतन, लूटकी अपार धनराशि, और जागीर तथा इनामके पानेवाले होते थे—गोया समुद्रमें मूसलाघार वर्षा हो रही थी। और नागरिक शासनके बड़े-बड़े अधिकारी—उपरिक (=भुक्तिका शासक या गवर्नर), कुमारमात्य (=विषयका शासक या कमिश्नर)—आगरेरी काम करनेवाले नहीं थे, वह प्रजासे भेंट (=रिश्वत), सम्राट्से बेतन, इनाम और जागीर लेते थे।

यह निश्चित है, कि आदमी जितना अपने आहार-विहार, वस्त्र-आभूषण तथा दूसरे न-टिकाऊ कामोंपर खर्च करता है, उससे बहुत कम उन वस्तुओंपर खर्च करता है, जो कि कुछ सदियों तक कायम रह सकती हैं। और इनमें भी अधिकांश सदियोंसे गुजरने कालके ध्वसात्मक कृत्यान्ते ही नहीं बरबर मानवके कर् हाथोंमें नष्ट हो जाते हैं। तो भी बौवगया, बैजनाथके मन्दिर अथवा अजन्ता, एलंराके गुहाप्रामाद जो अब भी बच रहे हैं, अथवा कालिदामकी कृतियों और वाण भट्टकी कादम्बरीमें जिन नगर-अट्टालिकाओं राजप्रासादोंका वर्णन मिलता है, उनके देखने से पता लगता है कि इनपर उम समयका सम्पत्तिशाली वर्ग कितना धन खर्च करता था, और सब मिलाकर अपने ऊपर उनका कितना खर्च था। आज भी शांकीनी विलासकी चीजे मंहंगी मिलती है, किन्तु इस मर्दान्युगमें यह चीजें मर्दान्यते बननेके कारण बहुत सस्ती है—अर्थात् उनपर आज कितने मानव हाथोंका काम करना पड़ता है, गुप्तकालमें उससे कई गुना अधिक हाथोंकी जरूरत पड़ती।

सारांश यह कि इस शासक सामन्तवर्गका शारीरिक आवश्यकताओंके लिए ही नहीं बल्कि उनकी विलास-सामग्रीको पैदा करनेके लिए भी जनताका एक भारी सव्याको अपना सारा धन देना पड़ता था। कितनी सख्या इसका अन्दाज इसीमें लग सकता है, कि आजसे सौ वर्ष पहिले कम्पनमें शासनमें भारत जितना धन अपने, अंग्रेज शासकोंके लिए सालाना उनके

घर भेजता था, उसके उपाजनके लिए छै करौड़ आदमियों—या सारी जनसंख्याके चौथाईसे अधिक—के श्रमका आवश्यकता होती थी। इसके अतिरिक्त वह खर्च अलग था, जिसे अग्रेज कर्मचारी भारतमें रहते खर्च करते थे।

यही नहीं कि जनताके आधे तिहाई भागको शासकोंके लिए इस तरहकी वस्तुओंको अपने श्रमसे जुटाना पड़ता था; बल्कि उनकी काम-बासनाकी तृप्तिके लिए लाखों स्त्रियोंको वैध या अवैधरूपसे अपना शरीर बेंचना पड़ता था, उनका एक बड़ी सख्याको दासों बनकर बिकना पड़ता था। मनुष्यका दास-दासीके रूपमें सरेबाजार बिकना उस वक्तका एक आम तजारा था।

अर्थात् इस दर्शन—कला—साहित्यके महान् युगकी सारी भव्यता मनुष्यकी पशुवत् परलज्जना और हृदयहीन गुलामीपर आधारित थी—यह हमें नहीं भूलना चाहिए। फिर दार्शनिक दृष्टिमें कान्तिकारोंसे क्रान्तिकारी विचारकोंको भी अपनी विचार-संबंधी क्रान्तिकों उस मीमांसे अन्दर रखना जरूरी था, जिसके बाहर आते ही शासक-वर्गके कोपका भाजन—चाहे मीमांसे राजदंडके रूपमें, उसकी कृपामें वचिन होनेके रूपमें, चाहे उसके स्थापित धर्म-मठ-मन्दिरमें स्थान न पानेके रूपमें—होना पड़ता। उस वक्त "शान्ति और व्यवस्था" की बाँह आजसे बहुत लंबी थी, जिसमें बचनेमें धार्मिक सहानुभूति ही थोड़ा बहुत सहायक हो सकती थी, जिसने उसको खोया उसके जीवनका मूल्य एक घोषित डाकूके जौदनसे अधिक नहीं था।

धर्मकीर्ति जिस नालन्दाके रत्न थे, उसको गाँवों और नगरके रूपमें बड़े-बड़े दान देनेवाले यही सामन्त थे, जिनके ताश्वर्यपर लिखे दानपत्र आज भी हमें काफी मिले हैं। युन्-च्वेइके समय (६४० ई०)में वहाँके दस हजार विद्यापियों और पंडितोंपर जिस तरह खुले हाथों धन खर्च किया जाता था, यह हो नहीं सकता था, कि प्रमाणबालिककी पंक्तियाँ उन हाथोंको भुलाकर उन्हें काटनेपर तुल जाती; इसीलिए स्वातंत्रिक (वस्तुवादी) धर्मकीर्ति भी दुःखकी व्याख्या आध्यात्मिक तलसे ही करके छुट्टी ले लेते

हैं। विश्वके कारणको ईश्वर आदि छोड़ विश्वमें, उसके क्षुद्रतम तथा महत्तम अवयवोंकी क्षणिक परिवर्तनशीलता तथा गुणात्मक परिवर्तनके रूपमें दूँडनेवाले घर्मकीर्त्ति दुःखके कारणको अलौकिक रूपमें—पुनर्जन्ममें—निहित बतलाकर साकार और वास्तविक दुःखके लिए साकार और वास्तविक कारणके पता लगानेसे मुँह मोड़ते हैं। यदि जनताके एक तिहाई उन दासों तथा संख्यामें कम-से-कम उनके बराबरके उन आदिमियोंको—जो कि सूद और व्यापारके नकंके रूपमें अपने श्रमको मुफ्त देते थे—दासतासे मुक्त कर, उनके श्रमको सारी जनता—जिसमें वह खुद भी शामिल थे—के हितोंमें लगाया जाता, यदि सामन्त परिवारों और वणिक्-श्रेष्ठी-परिवारोंके निष्ठ-ल्लेपन कामचोरपनको हटाकर उन्हें भी समाजके लिए लाभदायक काम करनेके लिए मजदूर किया जाता, तो निश्चय ही उस समयके साकार दुःखकी मात्रा बहुत हद तक कम होती। हाँ, यह ठीक है, कामचोरपनके हटानेका अभी समय नहीं था, यह स्वप्नचारिणी योजना उस वक्त असफल होती, इसमें सन्देह नहीं। किन्तु यही बात तो उस वक्तकी सभी दार्शनिक उड़ानोंमें सभी धार्मिक मनोहर कल्पनाओंके बारेमें थी। सफल न होनेपर भी दार्शनिककी गलती एक अच्छे कामकी ओर होती है, उसकी सहृदयता और निर्भीकताकी दाद दी जाती, यदि उपेक्षा और शत्रुप्रहारने उसकी कृतियाँ नष्ट हो जाती, तो भी खड्गके लिए उद्धृत उसकी प्रतिभाके प्रखर नोर सदियोंको चीरकर मानवताके पास पहुँचने, और उसे नया संदेश देने।

(३) विज्ञानवाद—सहृदय मस्तिष्कसे वास्तविक दुनिया (भीतिक वाद) को भुलाने-भुलवानेमें दार्शनिक विज्ञानवाद बड़ी काम देता है, जो शराबकी बोतल कामसे चूर मजदूरको अपने कष्टोंकी भुलवानेमें। चाहे क्रूर दासताकी सहायतासे ही सही, मनुष्यका मस्तिष्क और हृदय तब तक बहुत अधिक विकसित हो चुका था, उसमें अपने साथी प्राणियोंके लिए संवेदना आना स्वाभाविक-सी बात थी। आसपासके लोगोंकी दयनीय दशाको देखकर हो नहीं सकता था, कि वह उसे महसूस न करता, विकल न होता। जगत्को झूठा कह इस विकलताकी दूर करनेमें दार्शनिक विज्ञान-

बाद कुछ सहायता जरूर करना था—आखिर अभी “दार्शनिकोंका काम जगत्की व्याख्या करना था, उसे बदलना नहीं।”

धर्मकीर्ति बाह्यजनत्—भौतिक तत्त्वों—को अवास्तविक बतलाते हुए विज्ञान (=चित्त)को असली तत्व साबित करने हैं—

(क) विज्ञान ही एक मात्र तत्त्व—हम किसी वस्तु (=कपड़े) को देखते हैं, तो वहाँ हमें नीला, पीला रंग तथा लवाई, चौड़ाई—मुटाई, भारीपन—चिकनापन आदिको छोड़ केवल रूप (=भौतिक-तत्व) नहीं दिखाई पड़ता।^१ दर्शन नील आदिके तौरपर होता है, उससे रहित (वस्तु)का (प्रत्यक्ष या अनुमानसे) ग्रहण ही नहीं हो सकता और नीलादिके ग्रहणपर ही (उसका) ग्रहण होता है। इसलिए जो कुछ दर्शन है वह नील आदिके तौरपर है, केवल बाह्यार्थ (=भौतिक तत्व)के तौरपर नहीं है।^२ जिसको हम भौतिक तत्त्व या बाह्यार्थ कहते हैं, वह क्या है इसका विश्लेषण करें तो वहाँ आँखसे देखे रंग-आकार, हाथसे छुए सक्त-नरम-चिकनापन, आदि ही मिलता है, फिर यह इन्द्रियाँ इनके इम स्थूल रूपमें अपने निजी ज्ञान (चक्षु-विज्ञान, स्पर्श-विज्ञान . . .) द्वारा मनको कल्पना करनेके लिए नहीं प्रदान करती। मनका निर्णय इन्द्रिय ब्रवित ज्ञानके पुन चर्चणपर निर्भर है; इस तरह जहाँसे अन्तिम निर्णय होता है, उस मनमें तथा जिनकी दी हुई सामग्र्योके आधारपर मन निर्णय करता है, उन इन्द्रियोंके विज्ञानोंमें भी, बाह्य-अर्थ (=भौतिक तत्त्व) का पता नहीं, निर्णायक स्थानपर हमें सिर्फ विज्ञान (=चेतना) ही विज्ञान मिलता है, इसलिए “वस्तुओं द्वारा वही (विज्ञान) सिद्ध है, जिससे कि विचारक कहते हैं—‘जैसे-जैसे अर्थों (=पदार्थों) पर चिन्तन किया जाता है, वैसे ही वैसे वह छिन्न-भिन्न हो लुप्त हो जाते हैं (—उनका भौतिक रूप नहीं सिद्ध होता)।”^३

(ख) चेतना और भौतिक तत्त्व विज्ञान हीके दो रूप—विज्ञान-का भीतरी आकार चित्त—मुख आदिका ग्राहक—है, यह तो स्पष्ट है; किन्तु

जो बाहरी पदार्थ (=भौतिक तत्त्व घड़ा या कपड़ा) है, वह भी विज्ञानसे अलग नहीं बल्कि विज्ञानका ही एक दूसरा भाग है, और बाहरमें अवस्थित सा जान पड़ता है—इमे अभी बतला आए है। इसका अर्थ यह हुआ कि एक ही विज्ञान भीतर (चित्तके तीरपर) ग्राहक, और बाहर (विषयके तीरपर) ग्राह्य भी है। “विज्ञान जब अभिन्न है, तो उसका (भीतर और बाहरके विज्ञान तथा भौतिक तत्त्वके रूपमें) भिन्न प्रतिभासित होना सत्य नहीं (भ्रम) है।”^१ “ग्राह्य (वाह्य पदार्थके रूपमें मालूम पड़नेवाला विज्ञान) और ग्राहक (=भीतरों चित्तके रूपमें विज्ञान) मेंसे एकके भी अभावमें दोनों ही नहीं रहते (ग्राहक नहीं रहेगा, तो ग्राह्य है इसका कैसे पता लगेगा ? और फिर ग्राह्यके न रहनेपर अपनी ग्राहकताको दिखलाकर ग्राहक चित्त अपनी मत्ताको कैसे मिट्ट करेगा ? इस तरह किमी एकके अभावमें दोनों ही नहीं रहते) इसलिए ज्ञानका भी तत्त्व है (ग्राह्य-ग्राहक) दो होनेका अभाव (=अभिन्नता)।”^२ जो आकार-प्रकार (बाहरी पदार्थोंके मौजूद हैं, वह) ग्राह्य और ग्राहकके आकारको छोड़ (और किमी आकारमें) नहीं मिलने, (और ग्राह्य ग्राहक एक ही निराकार विज्ञानके दो रूप हैं), इसलिए आकार-प्रकारमें शून्य होनेमें (ग्राह्य पदार्थ) निराकार कहे गए है।”^३

प्रश्न हो सकता है यदि वाह्य पदार्थोंका वस्तुतत्त्वाको अस्वीकार करने हैं, तो उनकी भिन्नताको भी अस्वीकार करना पड़ेगा, फिर बाहरी अर्थोंके बिना “यह घड़ा है, यह कपड़ा” इस तरह जानोंका भेद कैसे होगा ? उनर है—

‘किमी (घड़े आदि आकारवाले ज्ञान)का कोई (एक ज्ञान) है, जो कि (चित्तके) भीतरवाली वासना (=पूर्व मस्कार) को जगाता है, उमा (वासनाके जगने)से जानों (की भिन्नता) का नियम देखा जाता है, न कि बाहरी पदार्थकी अपेक्षामें।”^४

“चूँकि बाहरी पदार्थका अनुभव हमे नहीं होता, इसलिए एक ही (विज्ञान) दो (=भीतरी ज्ञान, बाहरी विषय) रूपोंवाला (देखा जाता) है, और दोनों रूपोंमें स्मरण भी किया जाता है। इस (एक ही विज्ञानके बाह्य-अन्तर दोनों आकारोंके होने)का परिणाम है, स्व-संवेदन (अपने भीतर ज्ञानका साक्षात्कार)।”

फिर प्रश्न होता है—“(वह जो बाह्य-पदार्थके रूपमें) अवभासित होनेवाला (ज्ञान है), उसका जैसे कैसे भी जो (बाहरी) पदार्थवाला रूप (भासित हो रहा है), उसे छोड़ देनेपर पदार्थ (=घड़े)का ग्रहण (= इन्द्रिय-प्रत्यक्ष आदि) कैसे होगा? (आखिर अपने स्वरूपके ज्ञानके साक्षात्कारमें ही तो पदार्थोंका अपना अपना ग्रहण है?)—(प्रश्न) ठीक है, मैं भी नहीं जानता कैसे यह होता है। . . . ‘जैसे मन्त्र (हेप्नोटिज्म) आदिसे जिनकी (आँख आदि) इन्द्रियोंको बाँध दिया गया है; उन्हें मिट्टीके ठीकरे (रूपया आदि) दूसरे ही रूपमें देखते हैं; यद्यपि वह (वस्तुतः) उस (रूपमें . . .)के रूपसे रहित है।”

इस तरह यद्यपि अन्तर, बाहर सभी एक ही विज्ञान तत्त्व है, किन्तु “तत्त्व-अर्थ (=वास्तविकता)की ओर न ध्यान दे हाथीकी तरह आँख मूँदकर सिर्फ लोक व्यवहारका अनुसरण करते तत्त्वज्ञानियोंको (कितनी ही बार) बाहरी (पदार्थों)का चिन्तन (=वर्णन) करना पड़ता है।”

(४) क्षणिकवाद—बुद्धके दर्शनमें “सब अनित्य है” इस सिद्धांतपर बहुत जोर दिया गया है, यह हम बतला आए हैं। इसी अनित्यवादकी पीछेके बौद्ध दार्शनिकोंने क्षणिकवाद कहकर उसे अभावात्मकसे भावात्मक रूप दिया। धर्मकीर्तिने इसपर और जोर देते हुए कहा—“सत्ता मात्रमें नाश (=धर्म) पाया जाता है।”^१ इस भावको पीछे ज्ञानथो (७००

१. प्र० बा० ३।३३७

२. प्र० बा० ३।३५३-५५

३. वहाँ ३।२१९

४. प्र० बा० १।२७२—“सत्तामात्रानुबन्धित्वात् नाशस्य”

ई०) ने कहा है—“जो (जो) सत् (=भाव रूप) है, वह क्षणिक है।”^१
 “सभी संस्कार (=किए हुए पदार्थ) अनित्य हैं” इस बुद्धवचनकी ओर इशारा करते हुए धर्मकीर्तिने कहा है—“जो कुछ उत्पन्न स्वभाववाला है, वह नाश स्वभाववाला है।” अनित्य क्या है, इसे बतलाते हुए लिखा है—“पहिले होकर जो भाव (=पदार्थ) पोछे नहीं रहता, वह अनित्य है।”^२

इस प्रकार बिना किमो अपवादके क्षणिकताका नियम सारे भाव (=सत्ता) रखनेवाले पदार्थोंमें है।

(५) परमार्थ सत्की व्याख्या—अफलातून और उपनिषद्के दर्शन-कार क्षण-क्षण परिवर्तनशील जगत् और उसके पदार्थोंके पीछे एक अपरिवर्तनशील तत्त्वको परमार्थ सत् मानते हैं, किन्तु बौद्ध दर्शनको ऐसे इन्द्रिय और बुद्धिकी गतिसे परे किसी तत्त्वको माननेकी जरूरत न थी, इसलिए धर्मकीर्तिने परमार्थ सत्की व्याख्या करते हुए कहा—

“अर्थवाली क्रियामे जो ममयं है, वही यहाँ परमार्थ सत् है, इसके विरुद्ध, जो (अर्थक्रियामे अममयं) है, वह सवृत्ति (=कड़वी) सत् है।”^३ घडा, कपडा, परमार्थ सत् है, क्योंकि वह अर्थक्रिया-समर्थ है, उनसे अल-आनयन या सर्दी-गर्मीका निवारण हो सकता है, किन्तु घडापन, कपडापन जो सामान्य (=जाति) माने जाते हैं, वह सवृत्ति (=काल्पनिक या कड़वी) सत् हैं। क्योंकि उनसे अर्थक्रिया नहीं हो सकती। इस तरह व्यक्ति और उनका नानापन ही परमार्थसत् है। “(वस्तुतः सारे) भाव (=पदार्थ) स्वयं भेद (=भिन्नता) रखनेवाले हैं, किन्तु उसी संबुत्ति (=कल्पना)से जब उनके नानापन (=अलग-अलग बहों)को ढाँक दिया जाता है, तो वह किसी (घडापन) रूपमें अभिन्नसे मालूम होने लगते हैं।”^४

१. “यत् सत् तत् क्षणिक” —अथ भंग १।१ (भाव श्रो)

२. प्र० बा० २।२८४-५

३. वही ३।११०

४. वही ३।३

५. प्र० बा० १।७१

(६) नाश अहेतुक होता है—अणिकता सारे भावों (=पदार्थों) में स्वभावसे ही है, इसलिए नाश भी स्वामाविक है; फिर नाशके लिए किसी हेतु या हेतुओंकी जरूरत नहीं—अर्थात् नाश अहेतुक है; वस्तु की उत्पत्तिके लिए हेतु या बहुतसे हेतु (=हेतु-सामग्री) चाहिए, जिनसे कि पहिले न मौजूब पदार्थ भावमे आवें। चूँकि एक मौजूब वस्तुका नाश और दूसरे ना-मौजूब वस्तुको उत्पत्ति पास-पास होती है, इसलिए हमारी भाषामें कहनेकी यह गलत परिपाटी पड़ गई है, कि हम हेतुको उत्पन्न वस्तुसे न जोड़ नष्टसे जोड़ देते हैं। इसी तथ्यको साबित करते हुए धर्म-कीर्ति कहते हैं—

(क) अभाव रूपी नाशको हेतु नहीं चाहिए—“यदि कोई कार्य (करणीय पदार्थ) हो, तो उसके लिए किसी (=कारण) की जरूरत हो सकती है; (नाश) जो कि (अभाव रूप होनेसे) कोई वस्तु ही नहीं है, उसके लिए कारणकी क्या जरूरत ?”

“जो कार्य (=कारणसे उत्पन्न) है वह अनित्य है, जो अ-कार्य (=कारणसे नहीं उत्पन्न) है, वह अ-विनाशी (=नित्य) है। (वस्तुका विनाश नित्य अर्थात् हमेशाके लिए होता है, इसलिए वह अ-कार्य=अ-हेतुक है; फिर इस प्रकार) अहेतुक होनेसे वह (=नाश) स्वभावतः (वस्तुमात्रका) अनुसरण करता है।” और इस प्रकार विनाशके लिए हेतुकी जरूरत नहीं।

(ख) नश्वर या अनश्वर दोनों अवस्थाओं में भावके नाशके लिए हेतु नहीं चाहिए—“यदि (हम उसे अनश्वर मान लें, तब) दूसरे किसी (हेतु) से भावका नाश न मानेंगे, फिर ऐसे (अनश्वर भाव) की स्थिति के लिए हेतुकी क्या जरूरत ? (—अर्थात् भावका होना अहेतुक हो जावेगा)। (यदि हम भावको नश्वर मान लें, तो) वह दूसरे (हेतुओं=कारणों) के बिना भी नष्ट होगा, (फिर उसको) स्थितिके लिए हेतु असमर्थ होंगे।”

“जो स्वयं अनश्वर स्वभाववाला है, उसके लिए दूसरे स्थापकको जरूरत नहीं, जो स्वयं नश्वर स्वभाववाला है, उसके लिए भी दूसरे स्थापकको जरूरत नहीं।” इस तरह विनाशको नश्वर स्वभाववाला मानें या अनश्वर स्वभाववाला, दोनों हालतोंमें उसे स्थिर रखनेवाले हेतुकी जरूरत नहीं।

(a) भावके स्वरूपसे नाश भिन्न हो या अभिन्न, दोनों अवस्थाओंमें नाश अहेतुक—आग और लकड़ी एकत्रित होती है, फिर हम लकड़ीका नाश और कोयले-राखको उत्पत्ति देखते हैं। इसीको हम व्यवहारकी भाषामें “आगने लकड़ीको जला दिया—नष्ट कर दिया” कहते हैं, किन्तु वस्तुतः कहना चाहिए “आगने कोयले-राखको उत्पन्न किया।” चूंकि लकड़ी हमारी नजरमें कोयले-राखसे अधिक उपयोगी (=मूल्यवान्) है, इसलिए यहाँ भाषा द्वारा हम अपने लिए एक उपयोगी वस्तुको खो देनेपर ज्यादा जोर देते हैं। यदि कोयला-राख लकड़ीमें ज्यादा उपयोगी होते तो हम “आगने लकड़ीका नाश कर दिया” की जगह कहते “आगने कोयला-राखको बनाया।” वस्तुतः जगलमें जहाँ मजदूर लकड़ीकी जगह कोयला बनाकर बेचनेमें ज्यादा लाभ देखते हैं, वहाँ “क्या काम करते हो” पूछनेपर यह नहीं कहते कि “हम लकड़ीका नाश करते हैं,” बल्कि कहते हैं “हम कोयला बनाते हैं।” ताताके कारखानेमें (लोहेवाले) पत्थरका नाश और लोहे या फीलादका उत्पादन होता है, किन्तु वहाँ नाशका स्वाभाविक (=अहेतुक) समझकर उनकी बात न कह, यही कहा जाता है, कि ताता प्रति वर्ष इतने करोड़ मन लोहा और इतने लाख मन फीलाद बनाता है। इसी भावको हमारे दार्शनिकने समझानेकी कांशिश की है।

प्रश्न है—आग (=कारण, हेतु) क्या करती है लकड़ीका विनाश या कोयलेकी उत्पत्ति? आप कहते हैं, लकड़ीका विनाश करती है। फिर मवाल होता है विनाश लकड़ीसे भिन्न वस्तु है या अभिन्न? अभिन्न माननेपर

आग जिस विनाशको उत्पन्न करती है, वह काष्ठ ही हुआ, फिर तो “विनाश” होनेका मतलब काष्ठका होना हुआ, अर्थात् काष्ठका विनाश नहीं हुआ, फिर काष्ठके अविनाशसे काष्ठका दर्शन होना चाहिए। “यदि (कहो) बही (आगमे उत्पन्न वस्तु काष्ठका) विनाश है, (इसलिए काष्ठका दर्शन नहीं होता; तो फिर प्रश्न होगा—) “कैसे (विनाशरूपी) एक पदार्थ (काष्ठ रूपी) दूसरे (पदार्थ) का विनाश होगा? (और यदि नाश एक भाव पदार्थ है, तो) काष्ठ क्यों नहीं दिखाई देता?””

(b) विनाश एक भिन्न ही भावरूपी वस्तु है यह माननेसे भी काम नहीं चलता—यदि कहीं, विनाश (सिर्फ काष्ठका अभाव नहीं बल्कि) एक दूसरा ही भावरूपी पदार्थ है; और “उस (भाव रूपी विनाश नामवाले दूसरे पदार्थ) के द्वारा डँका होनेसे (काष्ठ हमें नहीं दिखाई देता); (तो यह भी ठीक नहीं), उस (एक दूसरे भाव=नाश) से (काष्ठका) आवरण (=आच्छादन) नहीं हो सकता, क्योंकि (ऐसा माननेपर नाशकी वस्तुका आवरण मानना पड़ेगा, फिर तो वह) विनाश ही नहीं रह जायेगा (=विनष्ट हो जायगा)”^१ और इस प्रकार आग काष्ठके विनाशको उत्पन्न करती है, कर्मके अभावमें यह कहना भी गलत है।

और यदि आग द्वारा नाशकी उत्पत्ति मानें, तो “उत्पन्न होनेके कारण” उसे नाशमान मानना पड़ेगा, क्योंकि जितने उत्पत्तिमान् भाव (=पदार्थ) हैं, सभी नाशमान होते हैं। “और फिर (नाशमान होनेसे जब नष्ट हो जाता है) तो (आवरण-मुक्त होनेसे) काष्ठका दर्शन होना चाहिए।

यदि कहो—नाश रूपी भाव पदार्थ काष्ठका हन्ता है। रामने श्यामको मार डाला (=नष्ट कर दिया), फिर न्यायाधीश रामको फाँसी चढ़ा देता है; किन्तु रामके फाँसी चढ़ा देने—“हन्ताके नाश हो जाने—पर जैसे मृत (=नष्ट श्याम) का फिरसे अस्तित्वमें आना नहीं होता, उसी तरह यहाँ

भी” (नक्षत्र स्वभाववाले नाश पदार्थके नष्ट हो जानेपर भी काष्ठ फिरसे अस्तित्वमे नहीं आता)।

किन्तु, यह दृष्टान्त गलत है? राम श्यामके नाश में “हन्ता (=राम) (=श्यामका) मरण नहीं है,”^१ बल्कि श्यामका मरण है अपने प्राण, इन्द्रिय आदिका नाश होना। यदि श्यामके प्राण-इन्द्रिय आदिका नाश होना हटा दिया जाये, तो श्याम जरूर अस्तित्वमे आ जायगा। किन्तु यहाँ आप ‘नाश पदार्थ = काष्ठका मरण’ मानते हैं, इसलिए नाश पदार्थके नष्ट हो जानेपर काष्ठको फिरमे अस्तित्वमे आना चाहिए।

(c) ‘नाश=एक अभिन्न भावरूपी वस्तु’ यह माननेसे भी काम नहीं चलेगा—“यदि (माने कि) विनाश (भावरूपी वस्तु काष्ठसे) अभिन्न है, तो ‘नाश=काष्ठ’ है। तो (काष्ठ) = (नाश =) अ-सत्, अतएव (नाशक आग) उसका हेतु नहीं हो सकती।”

“नाशको (काष्ठमे) भिन्न या अभिन्न दो छोड़ और नहीं माना जा सकता,” और हमने ऊपर देख लिया कि दोनों ही अवस्थाओंमे नाशके लिए हेतु (=कारण) की जरूरत नहीं, अतएव नाश अहेतुक होना है।

यदि कहो—“नाशके अहेतुक माननेपर (वह) नित्य होगा, फिर (काष्ठका) भाव और नाश दोनों एक साथ रहनेवाले मानने पड़ेंगे।” तो यह शका ही गलत बुनियाद पर है, क्योंकि (नाश तो) असत् है (=अभाव) है, उसको नित्यता कैसे होगी,”^२ नित्य-अनित्य होनेका सवाल भाव पदार्थके लिए होता है, गदहेकी सींग—अ-सत् पदार्थ—के लिए नहीं।

(७) कारण-समूहवाद—कार्य एकसे नहीं बल्कि अनेक कारणोंके इकट्ठा होने—कारण-सामग्रियों—से उत्पन्न होता है, अर्थात् अनेक कारण मिलकर एक कार्यको उत्पन्न करते हैं। इस सिद्धान्त द्वारा बौद्ध दार्शनिक जहाँ जगत्मे प्रयोगतः सिद्ध वस्तुस्थितिकी व्याख्या करते हैं, वहाँ किसी एक

ईश्वरके कर्त्तव्यता भी खंडन करते हैं। साथ ही यह भी बतलाते हैं कि स्थिरवाद—चाहे वह परमाणुओंका हो या ईश्वरका—कारणोंकी सामग्री (=इकट्ठा होनेकी) अस्तित्वमें नहीं ला सकता; यह क्षणिकवाद ही है, जो कि भावोंकी क्षणिकता—देश और कालमें गति—की वजहसे कारणोंकी सामग्री (=इकट्ठा होना) करा सकता है।

“कोई भी एक (वस्तु) एक (कारण) से नहीं उत्पन्न होती, बल्कि सामग्री (=बहुतसे कारणोंके इकट्ठा होने) से (एक या अनेक) सभी कार्योंकी उत्पत्ति होती है।”

“कार्योंके स्वभावों (=स्वरूपों) में जो भेद है, वह आकस्मिक नहीं, बल्कि कारणों (=कारण-सामग्री) से उत्पन्न होता है। उनके बिना (=कारणोंके बिना, किसी दूसरेसे) उत्पन्न होना (मानें तो कार्यके) रूप (=कोयले) को उम (आग) से उत्पन्न कैसे कहा जायगा?”

“(चूँकि) सामग्री (=कारण-समुदाय) की शक्तियाँ भिन्न-भिन्न होती हैं, (अतः) उन्हींकी वजहसे वस्तुओं (=कार्यों) में भिन्न-रूपता दिखालाई पड़ती है। यदि वह (अनेक कारणोंकी सामग्री) भेद करनेवाली न होती, तो यह जगत् (विश्व-रूप नहीं) एक-रूप होता।”

मिट्टी, चक्का, कुम्हार अलग-अलग (किसी घड़े जैसे भिन्न रूपवाले) कार्यके करनेमें असमर्थ हैं; किन्तु उनके (एकत्र) होनेपर कार्य होता है; इससे मालूम होता है, कि सहत (=एकजित) हुई उन (=क्षणिक वस्तुओं) में हेतुपन (=कारणपन) है, ईश्वर आदिमें नहीं, क्योंकि (ईश्वर आदिमें क्षणिकता न होने से) अभेद (=एक-रसता) है।”

(८) प्रमाणपर विचार—मानवका ज्ञान जितना ही बढ़ता गया, उतना ही उसने उसके महत्वकी समझा, और अपने जीवनके हर क्षेत्रमें मस्तिष्ककी अधिक इस्तेमाल किया। यही ज्ञानकी महिमा आगे प्रयोगसिद्ध

नही कल्पना-सिद्ध रूपमें धर्म तथा धर्म-सहायक दर्शनमें परिणत हुई, यह हम उपनिषद्कालमें देख चुके हैं ? उपनिषद्के दार्शनिकोंका जितना जोर ज्ञानपर था, बुद्धका उससे भी कहीं अधिक उसपर जोर था, क्योंकि अविद्याको वह सारी बुराइयोंकी जड़ मानते थे और उसके दूर करनेके लिए आर्य-सत्य या निर्दोष ज्ञानको बहुत जरूरी समझते थे। पिछली शताब्दियोंमें जब भारतीयोंका अस्तित्वके नक़्शे-आरेखके संपर्कमें आनेका मौका मिला, तो ज्ञान और उसकी प्राप्तिके साधनोंकी ओर उनका ध्यान अधिक गया, यह हम नागार्जुन, कणाद, अक्षपाद आदि के वर्णनमें देख आए हैं। बसुबधु, दिग्नाग, धर्मकीर्तिने इसी बातको अपना मुख्य विषय बनाकर अपने प्रमाण-शास्त्रोंकी रचना की। दिग्नागने अपने प्रबान ग्रन्थका नाम "प्रमाणसमुच्चय" क्यों रखा, धर्मकीर्तिने भी उसी तरह अपने श्रेष्ठ ग्रन्थका नाम प्रमाणवार्तिक क्यों घोषित किया, इसे हम उपरोक्त बातोंपर ध्यान रखते हुए अच्छी तरह समझ सकते हैं।

प्रमाण—प्रमाण क्या है ? धर्मकीर्तिने उत्तर दिया—“(दूसरे जगिणमें) अज्ञात अर्थके प्रकाशक, अ-विमंवादी (=वस्तु-स्थितिसे विरुद्ध न जानेवाले) ज्ञानको कहते हैं।” अ-विमंवाद क्या है ?—“(ज्ञानका कल्पनाके ऊपर नहीं) अर्थ-क्रियाके ऊपर स्थित होना।” इमालिए किसी, ज्ञानकी “प्रमाणना व्यवहार (=प्रयोग, अर्थक्रिया) से होती है।”^१

(प्रमाण- संख्या)—हम देख चुके हैं, अन्य भारतीय दार्शनिक शब्द उपमान, अर्थापत्ति आदि कितने ही और प्रमाणोंको भी मानते हैं। धर्मकीर्ति अर्थक्रिया या प्रयोगको परमार्थ सत्को कसौटी मानते थे, इसलिये वह ऐसे ही प्रमाणोंको मान सकते थे, जो कि अर्थ-क्रियापर आधारित हों।

^१ (पदार्थ—अलग-अलग लेने पर स्व-लक्षण—शब्द आदिके प्रयोगके बिना केवल अपने रूपमें—मिलते हैं, अथवा कइयोंके बीचके सादृश्यको

लेनेपर सामान्य लक्षण—अनेकोंमें उनके आकारको समानता—में मिलते हैं; इस प्रकार) विषयके (सिर्फ) दो ही प्रकार होनेसे प्रमाण भी दो प्रकारका ही होता है। (इनमें पहिला प्रत्यक्ष है और दूसरा अनुमान। प्रत्यक्षका आधार वस्तुका स्वलक्षण—अपना निजी स्वरूप—है, और यह स्वलक्षण) अव्यक्तियामें समर्थ होता है; (अनुमानका आधार सामान्य-लक्षण—अनेक वस्तुओंमें समानरूपता—है, और यह सामान्य लक्षण अव्यक्तियामें) असमर्थ होता है।”

(क) प्रत्यक्ष प्रमाण—ज्ञानके साधन दो ही हैं, प्रत्यक्ष या अनुमान। प्रत्यक्ष क्या है?—“(इन्द्रिय, मन और विषयके सयोग होनेपर) कल्पनासे बिल्कुल रहित (जो ज्ञान होता है) तथा जो (किसी दूसरे साधन द्वारा अज्ञात अर्थका प्रकाशक है वह प्रत्यक्ष है, और वह (कल्पना नहीं) सिर्फ प्रति-अक्षसे ही सिद्ध होता है।” इस तरह प्रत्यक्ष वह अ-विमर्शवादी (= अव्यक्तियामें अनुसरण करनेवाला) अज्ञात अर्थका प्रकाशक ज्ञान है, जो कि विषयके संपर्कसे उस पहिले क्षणमें होता है, जब कि कल्पनाने वहाँ दखल नहीं दिया। धर्मकीर्तिने दिग्भागकी तरह प्रत्यक्षके चार भेद माने हैं—इन्द्रिय-प्रत्यक्ष, मानस-प्रत्यक्ष, स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष और योगि-प्रत्यक्ष अमर्शके लोक-प्रत्यक्षका पता नहीं।

(२) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष—“बारी बारीसे ध्यान (=चिन्तन) को हटाकर (कल्पनासे मुक्त होनेके कारण) निश्चल (=स्थिति) चित्तके साथ स्थित (पुरुष) रूपको देखता है, यही इन्द्रिय प्रत्यक्ष ज्ञान है।” इन्द्रिय-प्रत्यक्ष हो जानेके “पीछे (जब वह) कुछ कल्पना करता है, और वह जानता है—मेरे (मनमें) ऐसी कल्पना (=यह आकार प्रकारका होनेसे घड़ा है) हुई थी; किन्तु (यह बात) पूर्वोक्त इन्द्रियसे (उत्पन्न) ज्ञानके वस्तु नहीं होती।” “इसीलिए सारे (बस्तु आदि वाले) इन्द्रिय-प्रत्यक्ष (व्यक्ति-) विशेष (मात्र) के बारेमें होते हैं; विशेष (वस्तुओंका स्वरूप सामान्यसे

मुक्त सिर्फं स्वलक्षण मात्र है, इसलिए उनमें) शब्दोंका प्रयोग नहीं हो सकता।” “इस (=घट वस्तु) का यह (वाचक, घट शब्द) है इस तरह (वाच्य-वाचकका जो) संबंध (है, उस) में जो पदार्थ प्रतिभासित हो रहे हैं, उन्हीं (वाच्य-वाचक पदार्थों) का (वह) संबंध है, (और जिस वस्तु उस वाच्य-वाचक संबंधकी ओर मन कल्पना दीड़ता है) उस वस्तु (वस्तु) इन्द्रिय के सामनेसे हट गई रहती है (और मन अपने संस्कारके भीतर अवस्थित ताजे और पुराने दो कल्पना-चित्रोंको मिलाकर नाम देनेकी कोशिशमें रहता है)।”

“(शकर स्वामी जैसे कुछ बौद्ध प्रमाणशास्त्री, प्रत्यक्ष-ज्ञानकी) इन्द्रिय-ज ‘होनेसे (शब्दके ज्ञानसे वंचित) छोटे बच्चेके ज्ञानकी भाँति कल्पना रहित (ज्ञान) बतलाते हैं, और बच्चेके (ज्ञानकी इस तरह) कल्पना-रहित होनेमें (वाच्य-वाचक रूपसे शब्द-अर्थ संबंधके) सकेतको कारण कहते हैं। ऐसीकी (रुतमें) कल्पनाके (संबंधा) अभावके कारण बच्चोंका (सारा ज्ञान) सिर्फं प्रत्यक्ष ही होगा; और (बच्चोंको) सकेत (जानने) के लिए कोई उपाय न होनेसे पीछे (बड़े होनेपर) भी वह (= सकेत-ज्ञान) नहीं हो सकेगा।”

(b) मानस-प्रत्यक्ष—दिग्गगने प्रमाचसमुच्छयमें मानस-प्रत्यक्षकी व्याख्या करते हुए कहा—“पदार्थके प्रति राग आदिका जो (ज्ञान) है, वही (कल्पनारहित ज्ञान) मानस (-प्रत्यक्ष) है।” मानस प्रत्यक्ष स्वतंत्र प्रत्यक्ष नहीं रहेगा, यदि “पहिलेके इन्द्रिय द्वारा ज्ञात (अर्थ) को ही ग्रहण करे, क्योंकि ऐसी दशामें (पहिलेसे ज्ञात अर्थका प्रकाशक होनेसे अज्ञात-अर्थ-प्रकाशक नहीं बनएव वह) प्रमाण नहीं होगा। यदि (इन्द्रिय-ज्ञान द्वारा) अदृष्टको (मानस-प्रत्यक्ष) माना जाये, तो अंधे आदिको भी

१. प्र० बा० ३।१२५, १२७

२. वही ३।१२९

३. वही ३।१४१-१४२

४. “मानसं चार्चरायावि।”

(रूप आदि) अर्थोंका दर्शन (होता है वह) मानना होगा।” इस सबका ख्याल कर धर्मकीर्ति मानस-प्रत्यक्षकी व्याख्या करते हैं—

“(चक्षु आदि) इन्द्रियसे जो (विषयका) विज्ञान हुआ है, उसीको अनन्तर-प्रत्यक्ष (=सुरन्त पहिले गुञ्जरा कारण) बना, जो मन (=चेतना) उत्पन्न हुआ है, वही (मानस-प्रत्यक्ष है)। चूँकि (चक्षु आदि इन्द्रियोंसे ज्ञात रूप आदि ज्ञानसे) मित्रको (मन प्रत्यक्षमें) ग्रहण करता है (इस-) लिए वह ज्ञात अर्थका प्रकाशन नहीं, साध ही मन द्वारा प्रत्यक्ष होनेवाले रूप आदिके विज्ञान इन्द्रियसे ज्ञात उन रूप आदिकोंसे संबद्ध है, जिन्हें कि अर्थ आदि नहीं देख सकते, इसलिए) आँखके अर्थोंकी (रूप . . .) देखनेकी बात नहीं आती।”

(c) स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष—दिग्भागने इसका लक्षण करते हुए कहा—
“(चक्षु-इन्द्रियसे गृहीत रूपका ज्ञान मनसे गृहीत रूप-विज्ञानका ज्ञान होनेके बाद रूप आदि) अर्थके प्रति अपने भीतर जो राग (द्वेष) आदिका संवेदन (=अनुभव) होता है, (वही) कल्पना-रहित (ज्ञान) स्वसंवेदन (=प्रत्यक्ष) है।” इसके अर्थको अपने वास्तिकसे स्पष्ट करते हुए धर्मकीर्तिने कहा—

“राग (सुख) आदिके जिस स्वरूपको (हम अनुभव करते हैं वह) किसी दूसरे (इन्द्रिय आदिसे) संबद्ध नहीं रहता, अतः उसके स्वरूपके प्रति (वाच्य-वाचक) संकेतका प्रयोग नहीं हो सकता (और इसीलिए) उसका जो अपने भीतर संवेदन होता है, वह (वाचक वाच्यसे) प्रकट होने लायक नहीं है।” इस तरह अज्ञात अर्थका प्रकाशक, कल्पनारहित तथा अवि-सर्वाधी होनेसे राग-सुख आदिका जो अनुभव हम करते हैं, वह स्वसंवेदन-प्रत्यक्ष भी इन्द्रिय-और मानस-प्रत्यक्षसे बिना एक प्रत्यक्ष है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष

१. प्र० वा० ३।२३९

२. वही ३।२४३

३. “अर्थरानाधि स्वसंवेदितरूपस्त्विति”—अनाद्य-समुच्चयः।

४. प्र० वा० ३।२४९

मे हम किसी इन्द्रियके एक विषय (=रूप, गंध) का ज्ञान प्राप्त करते हैं; मानस प्रत्यक्ष हमें उससे आगे बढ़कर इन्द्रियसे जो यह ज्ञान प्राप्त हुआ है, उसका अनुभव कराता है, और इस प्रकार अब भी उसका संबंध विषयसे जुड़ा हुआ है। किन्तु, स्वसंवेदन प्रत्यक्षमे हम इन्द्रियके (रूप-) ज्ञान और उस इन्द्रिय-ज्ञानके ज्ञानसे आगे तथा बिल्कुल भिन्न राग-द्वेष, या सुख-दुःख का प्रत्यक्ष करते हैं।

(d) योगि-प्रत्यक्ष^१—उपरोक्त तीन प्रकारके प्रत्यक्षोंके अतिरिक्त बौद्धोंने एक चौथा प्रत्यक्ष योगि-प्रत्यक्ष माना है। अज्ञात-प्रकाशक अभि-सवादा—प्रत्यक्षोंके ये विशेषण यहाँ भी लिए गए हैं, साथ ही कहा है —‘उन (योगियों) का ज्ञान भावनासे उत्पन्न कल्पनाके जालसे रहित स्पष्ट ही भासित होता है। (स्पष्ट इसलिए कहा कि) काम, शोक, भय उन्माद, जोर, स्वप्न आदिके कारण भ्रममे पड़े (व्यक्ति) अ-भूत (= असत्) पदार्थोंको भी सामने अवस्थितकी भाँति देखते हैं, लेकिन वह स्पष्ट नहीं होते। जिस (ज्ञान) मे विकल्प (=कल्पना) मिला रहता है, वह स्पष्ट पदार्थके रूपमे भासित नहीं होता। स्वप्नमे (देखा पदार्थ) भी स्मृतिमे आता है, किन्तु वह (जागनेकी अवस्थामे) वैसे (=विकल्परहित) पदार्थके साथ नहीं स्मरणमे आता।’^२

समाधि (=चित्तकी एकाग्रता) आदि भावनासे प्राप्त जितने ज्ञान है, सभी योगि-प्रत्यक्ष-प्रमाणमे नहीं आते, बल्कि “उनमे वही भावनामे उत्पन्न (ज्ञान) प्रत्यक्ष-प्रमाणसे अभिप्रेत है, जो कि पहिले (अज्ञात-प्रकाशक आदि) की भाँति सवादी (=अर्थक्रियाको अनुसरण करनेवाला) हो, बाकी (दूसरे भावनासे उत्पन्न ज्ञान) भ्रम है।”^३

प्रत्यक्ष ज्ञान होनेके लिए उसे कल्पना-रहित होना चाहिए, इसपर जोर दिया गया है। इन्द्रिय-प्रत्यक्ष तक कल्पनासे रहित होना आसानीसे समझा जा सकता है, क्योंकि वहाँ हम देखते हैं कि सामने बड़ा देखनेपर नेत्रपर पड़े

चढ़ेके प्रतिबिम्बका जो पहिला दबाव ज्ञानतनुओं द्वारा हवाई अस्तित्व पर पड़ता है, वह कल्पना-रहित होता है। पहिले दबावके बाद एक छाप (=प्रतिबिम्ब) अस्तित्वपर पड़ता है, किन्तु अस्तित्वमें संस्काररूप में पहिलेके देखे चढ़ेके जो प्रतिबिम्ब (या प्रतिबिम्ब-संतान) मौजूद है, उनसे इस नए प्रतिबिम्ब (या लगातार पड़ रहे प्रतिबिम्ब-संतान) को मिलाया जाता है—जब यहाँ कल्पना का आरम्भ हो गया। फिर जिस प्रतिबिम्बसे यह नया प्रतिबिम्ब मिल जाता है, उसके बावक नामका स्मरण होता है, फिर इस नए प्रतिबिम्बवाले पदार्थका नामकरण किया जाता है। यहाँ कहीं तक कल्पनारहित ज्ञान रहा, और कहसि कल्पना शुरू हुई, यह समझना उस प्रथम दबावके द्वारा आसान है, किन्तु जहाँ बाहरी वस्तुके दबावकी बात नहीं रहती, वहाँ कल्पनाके आरम्भकी सीमा निर्धारित करना—खासकर योगिप्रत्यक्ष जैसे ज्ञानमें—बहुत कठिन है। इसीलिए कल्पना की व्याख्या करते हुए धर्मकीर्तिने लिखा—

“जिस (विषय, वस्तु) में जो (ज्ञान, दूसरेसे पृथक् करनेवाले) शब्द-अर्थ (के सबब) को ग्रहण करने वाला है, वह ज्ञान उस (विषय) में कल्पना है। (वस्तुका) अपना रूप पदार्थ (=शब्दका विषय) नहीं होता, इस लिए वहाँका सारा (ज्ञान) प्रत्यक्ष है।”

इस तरह चाहे ज्ञानका विषय बाहरी वस्तु हो अथवा भीतरी विज्ञान; जब तक समानता असमानताको लेकर प्रयुक्त होनेवाले शब्दार्थको अवकाश नहीं मिल रहा है, तब तक वह प्रत्यक्ष की सीमाके भीतर रहता है।

(प्रत्यक्षाभास)—चार प्रकार के प्रत्यक्षज्ञानकी बतला चुके। किन्तु ज्ञान ऐसे भी है, जो प्रत्यक्ष-ग्रमांश नहीं है, और देखनेमें प्रत्यक्षसे लगते हैं, ऐसे प्रत्यक्षाभासोंका भी परिचय होना जरूरी है, जिसमें कि हम गलत रास्ते पर न चले जायें। दिग्मायने ऐसे प्रत्यक्षाभासोंकी सख्या चार बतलाई

है—“भ्रान्तिज्ञान सवृत्तिमत्-ज्ञान अनुमानानुमानिक-स्वार्ताभिलाषिक और तैमिरि ज्ञान।” (१) भ्रान्तिज्ञान मरुभूमिकी बालुकामे जलका ज्ञान है। (२) सवृत्तिवाला ज्ञान फर्जी द्रव्यके घुन आदिका ज्ञान—“यह अमुक द्रव्य है, अमुक गुण है।” (३) अनुमान (=लिंग, ब्रूम) आनुमानिक (=लिंगी आय) के सकेतवादी स्मृतिके अभिलाष (=वचनके विषय) वाला ज्ञान—“यह घड़ा है।” (४) तैमिरि ज्ञान वह ज्ञान है जो कि इन्द्रियमे किसी तरह के विकारके कारण होता है, जैसे कामला रोगवालेको सभी चीजें पीली भालूम होती हैं। इनमे पहिले “तीन प्रकारके प्रत्यक्षा-भास कल्पना-युक्त ज्ञान हैं, (जो कल्पनायुक्त होनेके कारण ही प्रत्यक्षके भीतर नहीं गिने जा सकते), और एक (=तैमिरि) कल्पना रहित है किन्तु आश्रय (=इन्द्रिय) मे (विकार होनेके कारण उत्पन्न होता है) इस लिए प्रत्यक्ष ज्ञानमे नहीं आ सकता—ये हैं चार प्रकारके प्रत्यक्षाभास।”^१

(ख) अनुमान-प्रमाण—अग्निका ज्ञान दो प्रकारसे हो सकता है, एक अपने स्वरूपसे, जैसा कि प्रत्यक्षसे देखनेपर होता है, दूसरा, दूसरेके रूपसे, जैसे घुआ देखनेपर एक दूसरी (=रसोईघरकी) आगका रूप याद आता है, और इस प्रकार दूसरेके रूपसे इस घुएके लिंग (=बिह्व) वाली आगका ज्ञान होता है—यह अनुमान है। चूंकि पदार्थका “स्वरूप और पर-रूप दो ही तरहसे ज्ञान होता है, अतः प्रमाणके विषय (भेद) दो ही प्रकारके होते हैं”^२—एक प्रत्यक्ष प्रमाणका विषय और दूसरा अनुमानका विषय।

किन्तु “(जो स्वरूपसे, अनुमान ज्ञान होता) है, वह जैसी (वस्तुस्थिति) है, उसके अनुसार नहीं लिया जाता, इसलिये (यह) दूसरे तरहका (ज्ञान) भ्रान्ति है। (फिर प्रश्न होता है) यदि (वस्तुका अपने नहीं) पर-रूपमे

१. “भ्रान्तिसंवृत्तिसम्भ्रान्तं अनुमानानुमानिकम् । स्वार्ताभिलाषिक चेति प्रत्यक्षान् सतैमिरिम् ।”—प्रमाण-समुच्चय ।

२. प्र० बा० ३।२८८

३. प्र० बा० ३।५४

ज्ञान होता है, तो (यह भ्रान्ति है) और भ्रान्तिको प्रमाण नहीं कह सकते (क्योंकि वह अ-विसंवादी नहीं होगी)। (उत्तर है—) भ्रान्तिको भी प्रमाण माना जा सकता है, यदि (उस ज्ञानका) अभिप्राय (जिस अर्थ से है, उस अर्थ) से अ-विसंवाद्य न हो (=उसके विरुद्ध न जाये; क्योंकि) दूसरे रूपसे पाया ज्ञान भी (अभिप्रेत अर्थ का संवादी) देखा जाता है।^१ यहीं पहाड़में वेष्टे घुँईवाली आगके ज्ञानको हम अपने रूपसे नहीं पा, रतोईबर वाली आगके रूपके द्वारा पाते हैं, परन्तु हमारे इस अनुमान ज्ञानसे जो अभिप्रेत अर्थ (पहाड़की आग) है, उससे उसका विरोध नहीं है।

(a) अनुमानकी आवश्यकता—“वस्तुका जो अपना स्वरूप (= स्वलक्षण) है, उसमें कल्पना-रहित प्रत्यक्ष प्रमाणकी जरूरत होती है (यह मतला चुके हैं); किन्तु (अनेक वस्तुओंके भीतर जो) सामान्य है, उसे कल्पना के बिना नहीं ग्रहण किया जा सकता, इसलिए इस (सामान्यके ज्ञान) में अनुमानकी जरूरत पड़ती है।^२”

(b) अनुमानका लक्षण—किसी “संबंधी” (पदार्थ, धूमसे संबंध रखनेवाली आग) के धर्म (=लिंग, धूम) से धर्मी (=धर्मवाली, आग) के विषयमें (जो परोक्ष) ज्ञान होता है, वह अनुमान है।^३

पहाड़में हम दूरसे धुआँ देखते हैं, हमें रतोईबर या दूसरी जगह देखी आग याद आती है, और यह भी कि “वहाँ-वहाँ धुआँ होता है, वहाँ-वहाँ आग होती है” फिर घुँईको हेतु बनाकर हम जान जाते हैं कि पर्वतमें आग है। वहाँ आग परोक्ष है, इसलिए उसका ज्ञान उसके अपने स्वरूपसे हमें नहीं होता, जैसा कि प्रत्यक्ष आगमें होता है; दूसरी बात है, कि हमें यह ज्ञान सब: नहीं होता, बल्कि उसमें स्मृति, शब्द-अर्थ-संबंध—अर्थात् कल्पना—का आश्रय

१. यहीं ३१५५, ५६

२. प्र० वा० ३१७५

३. यहीं ३१६२ “अदृष्ट संबंधवाले (बी) पदार्थों (अर्थात् एक) का दर्शन उस (=संबंध) के जानकारके लिए अनुमान होता है। (अनन्तरीयकार्थ-दर्शनं तद्विबोऽनुमानम्)”—वस्तुध्वंशकी भावविधि)।

लेना पड़ता है।

(प्रमाण दो ही) — प्रमाण द्वारा ज्ञेय (= प्रमेय) पदार्थ स्वरूप और पर-रूप (= कल्पना-रहित, कल्पना-युक्त) दो ही प्रकारसे जाने आते हैं। इनमें पहिला प्रत्यक्ष रहते जाना जाता है, दूसरा परीक्ष (अ-प्रत्यक्ष) रहते। "प्रत्यक्ष और परीक्ष छोड़ और कोई (तीसरा) प्रमेय संभव नहीं है, इसलिए प्रमेयके (सिर्फ) दो होनेके कारण प्रमाण भी दो ही होते हैं। दो तरहके प्रमेयोंके देखनेसे (प्रमाणोंको) संख्याको (बढ़ाकर) तीन या (घटाकर) एक करना भी गलत है।"^१

(c) अनुमानके भेद — कणाद, अक्षपादने अनुमानको एक ही माना था, इसलिए अपने पूर्ववर्ती "ऋषियों" के पदपर चलते हुए प्रशस्तपाद जैसे षोडशे अपवादोंके साथ आज तक ब्राह्मण नैयायिक उसे एकही मानते आ रहे हैं। अनुमानके स्वार्थ-अनुमान, परार्थ-अनुमान ये दो भेद पहिले-पहिल आचार्य दिग्गगने किया।^२ दो प्रकारके अनुमानोंमें स्वार्थ-अनुमान वह अनुमान है, जिसमें तीन प्रकारके हेतुओं (= लिंगों, चिह्नों, धूम आदि) से किसी प्रमेयका ज्ञान अपने लिए (= स्वार्थ) किया जाता है।^३ परार्थ-अनुमानमें उन्हीं तीन प्रकारके हेतुओं द्वारा दूसरेके लिए (= परार्थ) प्रमेयका ज्ञान कराया जाता है।

(d) हेतु (= लिंग) धर्म — पदार्थ (= प्रमेय) के जिस धर्मको हम देखकर कल्पना द्वारा उसके अस्तित्वका अनुमान करते हैं, वह हेतु है। अथवा "पक्ष (= आग) का धर्म हेतु है, जो कि पक्ष (= आग) के अक्ष (= धर्म, धूम) से व्याप्त है।"^४

"हेतु सिर्फ तीन तरहके होते हैं"^५ — कार्य-हेतु, स्वभाव-हेतु, और अनुपलब्धि-हेतु। हम किसी पदार्थका अनुमान करते हैं उसके कार्यसे — "पहाड़में आग है धुआँ होनेसे"। यहाँ धुआँ आगका कार्य है, इस तरह

१. प्र० बा० ३।६३, ६४ २. बर्जोतर (न्यायचिन्तु, पृ० ४२)

३. देखो, न्यायचिन्तु २।३ ४. प्र० बा० १।३ ५. वही

कार्यसे उसके कारण (=आग) का हम अनुमान करते हैं। इसलिए “धुआँ होनेसे” यह हेतु कार्य-हेतु है।

“यह सामनेकी वस्तु बुझ है, शीशम होनेसे” वहाँ “शीशम होनेसे” हेतु दिया गया है। बुझ सारे शीशमोंका स्वभाव (=स्व-रूप) है, सामनेकी वस्तुकी यदि हम शीशम समझते हैं, तो उसे इस स्वभाव-हेतुके कारण बुझ भी मानना पड़ेगा।

“मेजपर गिलास नहीं है”, “उपलब्धि-योग्य स्वरूपवाली होनेपर भी उसकी उपलब्धि न होनेसे” यह अनुपलब्धि हेतुका उदाहरण है। गिलास ऐसी वस्तु है, जो कि वहाँ होनेपर दिखाई देगा, उसके न दिखाई देने (उपलब्धि न होने) का मतलब है, कि वह मेजपर नहीं है। गिलासकी अनुपलब्धि यहाँ हेतु बनकर उसके न होनेको सिद्ध करती है।

अनुमानसे किसी बातको सिद्ध करनेके लिए कार्य-, स्वभाव-, अनुपलब्धिके रूपमें तीन प्रकारके हेतु इसीलिए होते हैं, क्योंकि हेतुवाले इन धर्मोंके बिना धर्मी (=साध्य, आग) कभी नहीं होता—इस धर्मका धर्मीके साथ अ-बिनाभाव संबंध है। हम जानते हैं “जहाँ धुआँ होता है वहाँ आग जरूर रहती है”, “जो जो शीशम है वह बुझ जरूर होता है”, “जहाँसे दिखाई पड़नेवाला गिलास होनेपर जरूर दिखाई देता है, न दिखाई देनेका मतलब है नहीं होना।

(९) मन और शरीर (क) एक दूसरे पर आश्रित—मन और शरीर अलग हैं या एक ही हैं, इस पर भी धर्मकीर्तिने अपने विचार प्रकट किए हैं। बौद्ध-दर्शनके बारेमें लिखते हुए हम पहिले बतला चुके हैं, और आगेभी बतलायेंगे, कि बौद्ध आत्माको नहीं मानते, उसकी जगह वह चित्त, मन और विज्ञानको मानते हैं, जो तीनों ही पर्याय हैं। मन शरीर नहीं है, किन्तु साथ ही “मन काया के आश्रित है।” इन्द्रियाँ काया (=शरीर) में होती हैं, यह हम जानते हैं, और “यद्यपि इन्द्रियोंके बिना बुद्धि (=मन, ज्ञान)

नहीं होता, साथ ही इन्द्रियाँ भी बुद्धि के बिना नहीं होती, इस तरह दोनों (=इन्द्रियाँ और बुद्धि) अन्योन्य=हेतुक (=एक दूसरे पर निर्भर हैं), और इससे (मन और काया) का अन्योन्य-हेतुक होना (सिद्ध है)।”

(ख) मन शरीर नहीं—मन और शरीर का इस तरह एक दूसरे पर आश्रित होना—दोनों में अविनाभाव संबंध होना—हमें इस परिणाम पर पहुँचाता है, कि मन शरीर से संबंधा मिश्र तत्त्व नहीं है, वह शरीर का ही एक अंश है, अथवा मन और शरीर दोनों उन्हीं भौतिक तत्त्वों के विकास हैं, अतः तत्त्वतः उनमें कोई भेद नहीं—भूत से ही चैतन्य है, जो चैतन्य है वह भूत है। धर्मकीर्ति अन्य बौद्ध दार्शनिकों की भाँति भूतचैतन्यवाद (भौतिकवाद या अडवाद) का खंडन करते हुए कहते हैं—“प्राण=अपान (=श्वास-प्रश्वास), इन्द्रियाँ और बुद्धि (=मन) की उत्पत्ति अपन से समानता रखनेवाले (=सजातीय) पूर्व के कारण के बिना केवल शरीर से ही नहीं होती। यदि इस तरह की उत्पत्ति (=अन्वग्रहण) होती, तो (प्राण-अपान-इन्द्रिय-बुद्धिवाले शरीर से उत्पन्न होने का) नियम न रहता (और जिस किसी भूत से जीवन=प्राण अपान-इन्द्रिय-बुद्धिवाला शरीर उत्पन्न होता)।”

जीवनवाले बीज से ही दूसरे जीवन की उत्पत्ति होती है, यह भी इस बात की दलील है, कि मन (=चेतना) केवल भूतों की उपज नहीं है। कही-कही जीवन-बीज के बिना भी जीवन उत्पन्न होता दिखाई देता है, जैसे कि वर्षा में जड़कीट, इसका उत्तर देते हुए धर्मकीर्ति कहते हैं—

“पृथिवी आदिका ऐसा कोई अंश नहीं है, जहाँ स्पेदक आदि जन्तु न पैदा होते हों, इससे मालूम होता है, सब (भूत से उत्पन्न होती दिखाई देने वाली वस्तुएँ) बीजात्मक हैं।”

“यदि अपने सजातीय (जीवनमुक्त कारण) के बिना इन्द्रिय आदिकी उत्पत्ति मानी जाय, तो जैसे एक (जगह के भूत जीवन के रूप में) परिणत

हो जाते हैं, उसी तरह सभी (भूत परिणत हो जाने चाहिए); क्योंकि (पहिले जीवन-धूम्रहोनेसे सभी) धुलसे हैं, (लेकिन हर कंकड़ और डलेको सजीव आदमीके रूपमें परिणत होते नहीं देखा जाता)।”

“बत्ती (तेल) आदिकी भाँति (कफ, पित्त आदि) दोषों द्वारा देह विभुज (=मृत) हो जाता है—यह कहना ठीक नहीं; ऐसा होता तो मरनेके बाद भी (कफ, पित्त आदि) दोषोंका समन हो जाता है (फिर तो दोषोंके समनसे विभुजता हट जाने के कारण मृतकको) फिर जी जाना चाहिए ।

“यदि कहो (जलाकर) जामके निवृत्त (=शान्त) हो जानेपर भी काष्ठके विकार (=कोपले या राख) की निवृत्ति (पहिले काष्ठके रूपमें परिणति) नहीं होती, उसी तरह (भूत शरीरकी भी कफ आदिके शान्त होने पर भी सजीव शरीरके रूपमें) परिणति नहीं होती—यह कहना ठीक नहीं, क्योंकि चिकित्साके प्रयोगसे (अब दोषोंको हटाया जाता है, तो शरीर प्रकृतिस्व हो जाता है किन्तु यह शरीरके सजीव होते ही होते)।

“(दोषोंसे होनेवाले विकारोंकी निवृत्ति या अनिवृत्ति सभी जगह एकसी नहीं है) कोई वस्तु कहीं-कहीं न लौटने देनेवाले (=अनिवर्त्य) विकारकी जनक (=उत्पादक) होती है, जैसे जाम काष्ठके बारेमें (अनिवर्त्य विकारकी जनक) है; और कहीं उलटा (=निवर्त्य विकार-जनक) है, जैसे (बही जाम) सुबचमें। पहिले (काष्ठकी जाम) का फोड़ा भी विकार (=काला भाँति पड़ जाना) अनिवर्त्य (=लौटाया जानेवाला) है। (किन्तु दूसरे सोना-आगमें जो) लौटाया जा सकने-वाला (=प्रत्यानेय) विकार है, वह फिर (पूर्ववत् पिछले) ठोस सोनेकी तरह हो सकता है।

“(जो कुछ) असाध्य कहा जाता है, (वह रोगों और मृत्युके कारण कफ आदि दोषोंके) निवारक (जीवधों) के दुर्लभ होनेसे अबका आयुकी

क्षयकी वजहसे (कहा जाता है)। यदि (भौतिकवादियोंके मतानुसार) केवल (भौतिकदोष ही मृत्युके कारण हों) तो (ऐसे दोषोंका हटाना) असाध्य नहीं हो सकता।

“(माना जाता है कि सौंप काटनेपर जब तक जीवन रहता है, तब तक विष सारे शरीरमें फैलता जाता है, किन्तु शरीरके निर्जीव हो जानेपर विष काटे स्थानपर जमा हो जाता है, इस तरह तो यदि भूत ही चेतना होनी, तो (शरीरके) मर जानेपर विष आदिके (शरीरके अन्य स्थानोंसे हटकर एक स्थानपर) जमा होनेसे (शरीरके बाकी स्थानों) अबवा कटे (स्थान के काट डालनेसे (बाकी शरीरमें निर्जीवतारूपी) विकारके हेतु (= विष) के हट जानेसे वह (शरीर) क्यों नहीं सौंप लेने लगता? (इससे पता लगता है कि चेतना भूत ही नहीं है, बल्कि उससे भिन्न वस्तु है, यद्यपि दोनों एक दूसरेके आश्रित होने से अलग-अलग नहीं रह सकते)।

“(भूतसे चेतनाकी उत्पत्ति माननेपर भूत उपादान और चेतना उपादेय हुई फिर) उपादान (=शरीर) के विकारके बिना उपादेय (=चेतना) में विकार नहीं किया जा सकता, जैसे कि मिट्टीमें विकार बिना (मिट्टीके बने) कसोरे आदिमें (विकार नहीं किया जा सकता)। किसी वस्तुके विकार-युक्त हुए बिना जो पदार्थ विकारवान् होता है, वह वस्तु उस (पदार्थ) का उपादान नहीं (हो सकती)! जैसे कि (एकके विकारके बिना दूसरी विकार-युक्त होनेवाली) गाय और नीलमायमें (एक दूसरेका उपादान नहीं हो सकती); इसी तरह मन और शरीरकी भी (वात है, दोनोंमें से एकके विकार-युक्त हुए बिना भी दूसरेमें विकार देखा जाता है)।”

(ग) मनका स्वरूप—“स्वभावसे मन प्रभास्वर (=निर्विकार) है, (उसमें पाए जानेवाले) मल आगन्तुक (आकाशमें अन्धकार, कुहरा, आदिकी भाँति अपनेसे भिन्न) हैं।”^१

४—दूसरे दार्शनिकोंका संबन्ध

धर्मकीर्तिने अपने सब प्रमाण-वातिकमें अपने दार्शनिक सिद्धान्तोंका समर्थन और प्रतिपादन ही नहीं किया है, बल्कि उन्होंने अपने समय तककी हिन्दू दार्शनिक प्रगति की आलोचना भी की है। जिन दार्शनिकोंके ग्रंथोंको सामने रखकर उन्होंने यह आलोचना की है, उनमें उद्योतकर और कुमारिल जैसे प्रमुख ब्राह्मण दार्शनिक भी हैं। हमने पुनरुक्ति और द्वय-विस्तारके बारेमें उनके बारेमें अलग नहीं लिखा, किन्तु यहाँ धर्मकीर्तिको आलोचनासे उनके विचारोंको हम जान सकते हैं।

(१) नित्यवादिग्रंथोंका सामान्यरूपसे संबन्ध—पहिले हम उन सिद्धान्तोंको ले रहे हैं, जिन्हें एकसे अधिक दार्शनिक सम्प्रदाय मानते हैं।

(क) नित्यवादका संबन्ध—अनित्यवाद (=क्षणिकवाद) का घोर पक्षपाती होनेसे बौद्धदर्शन नित्यवादका जबरदस्त विरोधी है। भारतके बाकी सारे ही दार्शनिक किसी-न-किसी रूपमें नित्यवादको मानते हैं, जैन और मीमांसक जैसे आरम्भवादी ही नहीं चार्वाक जैसे भौतिकवादी भी भूतके सूक्ष्मतम अवयवको क्षणिक (=अनित्य) कहनेके लिए तैयार नहीं थे, जैसे कि पिछली सदी तकके यूरोपके यान्त्रिक भौतिकवादी विश्वको मूलईंटो—परमाणुओं—को क्षणिक कहनेके लिए तैयार न थे।

दिग्भाग कहते हैं^१—“कारण (स्वयं) विकारको प्राप्त होकर ही दूसरी (बीज) का कारण हो सकता है।” धर्मकीर्तिने कहा—“जिसके होनेके बाद जिस (वस्तु) का जन्म होता है, अथवा (जिसके) विकारयुक्त होनेपर (दूसरी वस्तु) में विकार होता है, उसे उस (पीछेवाली वस्तु) का कारण कहते हैं।”^२

इस प्रकार कारण वही हो सकता है, जिनमें विकार हो सकता है। “नित्य (वस्तु) में यह (बात) नहीं हो सकती, अतः ईश्वर आदि (जो नित्य

१. (कारणं विहर्ति गच्छन्नायतेऽन्यस्य कारणम्)।

२. प्र० भा० २।१८१-८२

पदार्थ) है, उनसे (कोई वस्तु) उत्पन्न नहीं हो सकती।”

“जिसे अनित्य नहीं कहा जा सकता, वह किसी (बीज) का हेतु नहीं हो सकता। (नित्यवादी) विद्वान् उसी (स्वरूप) को नित्य कहते हैं जो स्वभाव (=स्वरूप) विनष्ट नहीं होता।”

यह भी बतला चुके हैं कि धर्मकीर्ति परार्थ-सत् उसी वस्तुको मानते हैं, जो कि अर्थवाली (=सार्थक) क्रिया (करने) में समर्थ हो। नित्यमें विकारका सर्वथा अभाव होनेसे क्रिया हो ही नहीं सकती। आत्मा, ईश्वर, इन्द्रिय आदिसे अपोचर हैं, साथ ही वह नित्य होनेके कारण निष्क्रिय भी हैं; इतनेपर भी उनके अस्तित्वकी बोधना करना यह साहस मात्र है।

(ख) आत्मवादका खंडन—चार्वाक और बौद्ध-दर्शनको छोड़ बाकी सारे भारतीय दर्शन आत्माको एक नित्य चेतन पदार्थ, मानते हैं। बौद्ध अनात्मवादी हैं, अर्थात् आत्माको नहीं मानते। आत्माको न माननेपर भी क्षण-क्षण परिवर्तनशील चेतना-प्रवाह (=विज्ञान-संतति) एकसे दूसरे शरीरसे झुड़ता (=प्रतिसंधि ग्रहण करता) रहता है, इसे हम पहिले बतला चुके हैं। चेतना (=मन वा विज्ञान) सदा कार्याश्रित रहता है। जब कि एक शरीरका दूसरे शरीरसे एकदम सन्निकटका संबंध नहीं है, मरनेवाला क शरीर भूलोकपर है और उसके बादका सजीव बननेवाला क शरीर भंगलोकमें; ऐसी अवस्थामें क शरीरको छोड़ क शरीर तक पहुँचनेमें बीचकी एक अवस्था होगी, जिसमें विज्ञानको कार्यासे बिल्कुल स्वतंत्र मानना पड़ेगा, फिर “मन कार्याश्रित है”—कहना गलत होगा। इसके उत्तर में बौद्ध कह सकते हैं, कि हम मनको एक नहीं बल्कि प्रवाह मानते हैं, प्रवाहका अर्थ निरन्तर—अ-विच्छिन्न चली जाती एक वस्तु नहीं, बल्कि, हर क्षण अपने रूपसे विच्छिन्न—सर्वथा नष्ट—होती, तथा उसके बाद उसी तरहकी किन्तु बिल्कुल नई बीजका उत्पन्न होना, और इस नष्ट-उत्पत्ति-नष्ट-उत्पत्ति से एक विच्छिन्न प्रवाहका

जारी रहना। चेतन-प्रवाह इसी तरहका विच्छिन्न प्रवाह है, वह जीवन-रेखा मालूम होता है, किन्तु है जीवन-विन्दुओंकी राँटी। फिर प्रवाहको विच्छिन्न मान केने पर “मन कायाधित” का अणकण मनके हर एक “विन्दु” को बिना काया के नहीं रहना चाहिए। **क** शरीर—जो कि स्वयं क्षण-क्षण परिवर्तन-शील-शरीर-निर्माणक मूल विन्दुओं (—कणों) का विच्छिन्न प्रवाह है—का अन्तिम चित्त-विन्दु नष्ट होता है, उसका उत्तराधिकारी **ख** शरीरके साथ होता है। **क** शरीर (—प्रवाह) के अन्तिम और **ख** शरीर (—प्रवाह) के आदिम चित्त-विन्दुओं (—चित्त, **ख**-चित्त) के बीच यदि किसी व चित्त-विन्दुको मानें तब न आशंका किया जा सकता है, कि व चित्त-विन्दु काया के बिना है। इस तरह स्थिर (—नित्य वा चिरस्थायी) नहीं, बल्कि बिजली-की चमकसे भी बहुत तेज गति से “जाँच मिचीनी” करनेवाले चित्त-प्रवाहके अनारम तत्त्व) को मानते हुए भी वह एकसे अधिक शरीरों (—शरीर-प्रवाहों) से उसका जाना सिद्ध करते हैं।

(a) नित्य आत्मा नहीं—आत्माको नित्य माननेवाले वैसा मानना सबसे जरूरी इस बातके लिए समझते हैं, कि उसके बिना बंध—जन्म-मरणमें पड़कर दुःख भोगना, और मोक्ष—दुःखोंसे छूटकर परम “सुखी” हो विचरण करना—दोनों संभव नहीं। इसपर धर्मकीर्ति कहते हैं—

“दुःखकी उत्पत्तिमें कारण (—कर्म) बंध है, (किन्तु) जो नित्य है (वह निष्क्रिय है इसलिए) वह ऐसा (कारण) कैसे हो सकता है? दुःखकी उत्पत्ति न होनेमें कारण (कर्मसे उत्पन्न बंधसे) मोक्ष (मुक्त होना) है, जो नित्य है, वह ऐसा (कारण) कैसे हो सकता है? (वस्तुतः) जिसे अ-नित्य (—क्षणिक) नहीं कहा जा सकता, वह किसी (बीज) का कारण नहीं हो सकता। नित्य उस स्वरूपको कहते हैं, जो कि नष्ट नहीं होता। इस लज्जाजनक दृष्टि (—नित्यताके सिद्धान्त) को छोड़कर उसे (—आत्माको) (अतः) अनित्य कहो।”

(b) नित्य आत्माका विचार (=सत्यकाय दृष्टि) सारी बुराइयोंकी जड़—“मैं सुखी होऊँ या दुःखी नहीं होऊँ—यह तृष्णा करते (पुरुष) का जो ‘मैं’ ऐसा ब्याल (=दृष्टि) होती है, वही सहज आत्मवाद (=सत्य-दर्शन) है। ‘मैं’ ऐसी धारणाके बिना कोई आत्मामें स्नेह नहीं कर सकता; और आत्मामें (इस तरहके) स्नेहके बिना सुखकी कामना करनेवाला बन (कोई गर्भस्थानकी ओर) दौड़ नहीं सकता है।”^१

“जब तक आत्मा-सबर्था प्रेम नहीं छूटता, तब तक (पुरुष अपनेको) दुःखी मानता रहेगा और स्वस्व (=चिन्ता-रहित) नहीं हो सकेगा। यद्यपि कोई (अपनेको) मुक्त करनेवाला नहीं है, तो भी (‘मैं, मेरा’, जैसे) झूठे ब्याल (=आरोप) को हटानेके लिए यत्न करना पड़ता है।”^२

“यह (क्षणिक मन, शरीर-प्रवाहसे) भिन्न आत्माका ब्याल है, जिससे उससे उलटे स्वभाव (=वस्तुकी स्थिरता आदि) में राग (=स्नेह) उत्पन्न होता है।”^३

“आत्माका ब्याल (केवल) मोह और वहाँ सारा बुराइयोंको भ्रष्ट (=दोषोंका मूल) है।”^४

“(यह) मोह सत्यकाय दृष्टि (=नित्य आत्माकी धारणा) है; मोह-मूलक ही सारे मल (=चित्त-विकार) हैं।”^५

धर्मके माननेवालोंके लिए भी आत्मवाद (=सत्यकाय-दृष्टि) बुरी चीज है, इसे बतलाते हुए कहा है—

“जो (नित्य) आत्माको मानता है, उसको ‘मैं’ इस तरहका स्नेह (=राग) सदा बना रहता है, स्नेहसे सुखकी तृष्णा करता है, और तृष्णा दोषोंको ढाँक देती है। (दोषोंके ढँक जानेसे वहाँ वह गुणोंको देखता है, और) गुणदर्शी तृष्णा करते हुए ‘मेरा (मुख)’ ऐसी (चाह करने) उस (की प्राप्ति) के लिए साधनों (=पुनर्जन्म आदि) को ग्रहण करता है।

१. प्र० बा० २।२०१-२ २. वही २।१९१-९२

३. प्र० बा० १।१९५ ४. वही २।१९६ ५. वही २।२१३

इस सत्काय-वृष्टिसे जब तक आत्माकी धारणा है, तब तक वह संसार (=मयसामर) में है। आत्मा (=मेरा) जब है, तभी पराए (=मन)-का स्वास होता है। मेरा-परायाका भेद जब (पुरुष) में जाता है, तो सेवा, छोड़ना (=राम-देव) होता है, इन्हीं (लेने छोड़ने) से बँधे सारे दोष (=ईर्ष्या आदि) पैदा होते हैं। जो निश्चयसे आत्मामें स्नेह करता है, वह आत्मीय (=सुख साधनों) से रामरहित नहीं हो सकता।”

“आत्माकी धारणा सर्वथा अपने (व्यक्तित्वमें) स्नेहको बुझ करती है। आत्मीयोके प्रति स्नेहका बीज (जब मौजूद है, तो वह दोषोंकी) वैसा ही कायम रहेगा।”

“(वस्तुतः आत्मा नहीं नैरात्म्य ही है,) किन्तु नैरात्म्यमें जब (गलतीसे) आत्म-स्नेह हो गया, तो उससे (=आत्मस्नेहसे कि जिसे वह आत्मीय सुख आदिकी बीज समझता है, उसमें) जितना भी लाभ हो, उसके अनुसार क्रिया-परिणाम होता है। (—बड़ा लाभ न होनेपर छोटे लाभको भी हासिल करनेसे बाज नहीं आता, जैसे) मत्तकामिनी (=मत्त-मङ्ग्यामिनी सुन्दरी) के न मिलनेपर (कामुक पुरुष) पशुमें भी कामवृत्ति करता है।”

इस प्रकार नित्य आत्मा वृत्तिसे सिद्ध नहीं हो सकता है, और धर्म पल्लोक, भूमिमें भी उसके माननेसे बाधा ही होती है।

(ग) ईश्वर-संबन्ध—ईश्वरवादी ईश्वरको नित्य और जगत्का कर्ता मानते हैं। धर्म कोर्ति ईश्वरके अस्तित्वका संबन्ध करते हुए कहते हैं—

“जैसे (स्वरूपसे) वह (ईश्वर जगत्को सृष्टिके वस्तु) कारण वस्तु है, वैसे ही (स्वभावसे सृष्टि करनेसे पहिले) वह अ-कारण भी था। (आखिर स्वरूप एकरस होनेसे दोनों अवस्थामें उसमें भेद नहीं हो सकता, फिर) जब वह कारण (माना गया, उसी वस्तु) किञ्च (बजह) से (वैसा) माना गया (और) अ-कारण नहीं माना गया?

“(कारक और अकारक दोनों अवस्थाओंमें एकरस रहनेवाला ईश्वर जब कारण कहा जाता है, तो प्रश्न होता है—) राम (के शरीर) में शस्त्रके लगनेसे घाव और औषधके लगनेसे घाव-भरना (देखा जाता है), शस्त्र और औषध क्षणिक होनेसे क्रिया कर सकते हैं, इसलिए उनके लिए यह संभव है, किन्तु यदि (नित्य अतएव निष्क्रिय ईश्वरको कारक मानते हो, तो क्रिया आदि) सबध रहित ठूँठमे ही क्यों न विश्वकी कारणता मान लेते ?

‘(यदि कहो कि ईश्वरके सृष्टिके कारक होनेकी अवस्थासे अकारक अवस्थामे विशेषता होती है, तो प्रश्न होगा—ऐसा होनेमे उसके स्वरूपमे परिवर्तन हा जायगा क्योंकि) स्वरूपमे परिवर्तन हुए बिना (वह कारक नहीं हो सकता, और नित्य होनेसे) वह कोई व्यापार (—क्रिया) नहीं कर सकता। और (साथही) जो नित्य है वह तो अलग नहीं (सदा वहाँ मौजूद) है, (फिर उसकी सृष्टि-रचना-सबधी) सामर्थ्यके बारेमे यह समझना मुश्किल है (कि मदा अपनी उसी सामर्थ्यके रहते भी वह उसे एक समय ही प्रदर्शित कर सकता है दूसरे समय नहीं)।

जिन (कारणों) के होनेपर ही जो (कार्य) होता है, उन (कारणों) मे अन्यको उस (कार्य) का कारण माननपर (कारण खूँडते वस्तु ईश्वर तक ही जाकर थम जाना नहीं पडगा बल्कि) सर्वत्र कारणोंका सातमा ही नहीं होगा। (ईश्वरके आगे भी और तथा उससे आगे और कारण खूँडन पडग)।

(कारण वही होता है, जिसके स्वरूपमे कार्यके उत्पादनके समय परिवर्तन होता है) भूमि आदि अकुर पैदा करनेमे कारण अपने स्वरूप-परिवर्तन करन हुए होते हैं क्योंकि उन (=भूमि आदि) के सस्कारसे अकुरमे विशयता देखते हैं। (ईश्वर अपने स्वरूपमें परिवर्तन किए बिना कारण नहीं बन सकता, और स्वरूप-परिवर्तन करनेपर वह नित्य नहीं रह सकता)।’

ईश्वरवादी ईश्वर सिद्ध करनेके लिए इसे एक जबर्दस्त युक्ति समझते हैं—सन्निवेश (=सास आकार-प्रकार) की वस्तुको देखनेपर कर्ताका अनुमान होता है, जैसे सन्निवेशवाले बड़ेको देखकर उसके कर्ता कुम्हारका अनुमान होता है। इसका उत्तर देते हुए धर्मकीर्ति कहते हैं—

“किसी वस्तु (=वट) के बारेमें (पुरुषकी उपस्थितिमें सन्निवेशका होना यदि) प्रसिद्ध है, तो उसके एकसे शब्द (=सन्निवेश पुरुषपूर्वक होता है) की समानतासे (कुम्हारकी तरह ईश्वरका) अनुमान करना ठीक नहीं; जैसे कि (एक जगह कहीं) पीले रंगवाले बुएँको देखकर आपने बागका अनुमान किया, और फिर वही जगह पीले रंगको देखकर बागका अनुमान करते पलें। यदि ऐसा न मानें तब तो चूँकि कुम्हारने मिट्टीके किसी बड़े आधिको बनाया, इसलिए बीमकोंके ‘टीले’ को कुम्हारकी ही छति सिद्ध करना होना।”

पहिले सामान्यकरणवाक्यके बारेमें कहते वक्त धर्मकीर्ति बतला चुके हैं, कि कोई एक वस्तु कार्यको नहीं उत्पादन करती, अनेक वस्तु मिलकर अर्थात् कारण-सामग्री कार्य करनेमें समर्थ होती है।

(२) न्याय-बौद्धिक संकलन—बौद्धिक और न्याय-दर्शनमें जगत्को बाह्यसे परिवर्तनशील मानते हुए, यूनानी दार्शनिकों—सासकर जरस्तूके दर्शन—का अनुसरण करते हुए, बाह्यो परिवर्तनके भीतर नित्य एक रह तत्त्वों—चेतन और अज्ञ मूल तत्त्वोंको सिद्ध करनेकी कोशिश की गई है। बौद्धदर्शन अन्तर्दृष्ट अक्षिकताके अटल सर्वव्यापी नियमको स्वीकार करते हुए किसी स्थिरता-साधक सिद्धान्तको माननेके लिए तैयार नहीं था; इसीलिए हम प्रमाणवास्तिकमें धर्मकीर्तिको मुख्यतः ऐसे सिद्धान्तोंका जबर्दस्त खंडन करते देखते हैं। बौद्धिकने स्थिरवादी सिद्धान्तके अनुसार अपने द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष, समवाय—छे पदार्थोंको स्वीकृत किया है, इनमें कर्म और विशेष ही हैं जिनके माननेमें बौद्धोंको आनाकानी

नहीं हो सकती थी; क्योंकि कर्म या क्रिया क्षणिकवाचका ही साकार—परमार्थसत्—स्वरूप है और हेतु-सामग्री तथा अपोह (जिसके बारेमें आगे शब्दप्रमाणपर बहस करने वक्त लिखेंगे) के सिद्धान्तोंको माननेवाले होनेसे विशेषका भी वह स्वीकार कर लेते थे। बाकी द्रव्य, गुण, सामान्य, सम-वायको वह कल्पनापर निर्भर व्यवहारसत्के तौरपर ही मान सकते थे।

(क) द्रव्य गुण आविका खंडन—बोझोंको परमार्थसत् और व्यवहारसत् की परिभाषाके बारेमें पहिले कहाँ-जा चुका है, उसमें परमार्थ सत्की कसौटी उन्होंने—अर्थक्रिया—को रखा है। विश्वमें जो कुछ वस्तु सत् है, वह अर्थ-क्रियामें व्याप्त है, जो अर्थक्रियाकारी नहीं है, वह वस्तु सत् (=परमार्थसत्) नहीं हो सकती। विश्व और उसकी “वस्तुओं” के बारेमें ऐसा विचार रखते हुए वह वस्तु “वस्तु” का ही नहीं मान सकते थे; क्योंकि “वस्तु” में माघारण जनके मनमें स्थिर पदार्थका स्थान आता है, इसीलिए बौद्ध दार्शनिकोंने वस्तुके स्थानमें “धर्म” या “भाव” शब्दका अधिक प्रयोग करना चाहा है। “धर्म” को मजहब या मजहबों स्थिर-सत्यके अर्थमें नहीं, बल्कि विच्छिन्न प्रवाहके उन बिन्दुओंके अर्थमें लिया है, जो क्षण-क्षण नष्ट और उत्पन्न होते वस्तुके आकारमें हमें दिखाई पड़ते हैं। “भाव” (=होना) को वह इसीलिए पसन्द करते हैं, क्योंकि वस्तु-स्थिति हमें “है” का नहीं बल्कि “होने” का पता देती है—विश्व स्थिर तत्त्वोंका समूह नहीं है कि हम “है” का प्रयोग करें, बल्कि वह उन घटनाओंका समूह है जो प्रतिक्षण घटित हो रही हैं। वैशेषिकको द्रव्य, गुणको कल्पना भावके पीछे छिड़े विच्छिन्न-प्रवाहवाले विचारके बिन्दु है।

वैशेषिकका कहना है—द्रव्य और गुण दो खोजें (पदार्थ) हैं, जिनमें गुण वह है, जो सदा किसीके आधारपर रहता है, यंत्रको हमेशा हम पृथिवी (तत्त्व) के आधारपर देखते हैं, उसको जल (तत्त्व) के आधारपर। उसी तरह जहाँ-जहाँ हम द्रव्य देखते हैं, वहाँ-वहाँ उसके आधेय—गुण—भी पाए जाते हैं, वहाँ-जहाँ पृथ्वी (तत्त्व) मिलता है, वहाँ-वहाँ उसका आधेय गुण गंध भी मिलता है। इस तरह गुणके लिए कोई आधार होना चाहिए, यह

क्याल हमें द्रव्यकी सत्ता स्वीकार करनेके लिए मजबूर करता है; और द्रव्य सदा अपने आधेय गुणके साथ रहता है, यह क्याल हमें गुणकी सत्ताको स्वीकार करनेके लिए मजबूर करता है। बौद्धोंका कहना है—प्रकृति इस द्रव्य गुणके भेदको नहीं जानती, यह तो हम समझनेकी आसानीके लिए अलग करके कहते हैं; जिस तरह प्रकृति दस अमोमेंसे एकको पहिला, एकको दूसरा . . . इस तरह नंबर देकर हमारे सामने उपस्थित नहीं करती, हर एक आम एक दूसरेसे भिन्न हैं—बस वह इतना ही जानती है। “भाव प्रतिक्षण विनष्ट हो रहे हैं, भावोंके प्रवाहको उस तरहकी (प्रतिक्षण विनाशसे युक्त) उत्पत्तिसे (सिद्ध होता है, कि यह उत्पत्ति सदा) स-हेतुक (=कारण या पूर्ववर्ती भावके होनेपर) होती है, इससे आश्रय (=आधार है, सिर्फ इन्ही अर्थमें लेना चाहिए कि हर एक भावकी उत्पत्तिके पहिले भाव-प्रवाह मौजूद रहता) है, इससे भिन्न अर्थमें (आश्रय, आधार या द्रव्य का मानना) अ-युक्त है।”

जैसे जलका आधार घड़ेको मानते हैं, उसी तरह गंबका आधार पृथिवी (तत्त्व) है, यह कहना गलत है “जल आदिके लिए आधार (की जरूरत) हो सकती है, क्योंकि (गतिशील जलके) गमनका (घड़ेसे) प्रतिबन्ध होता है। गुण, सामान्य (=जाति) और कर्म (तो तुम्हारे मतमें गतिरहित हो द्रव्यके भीतर रहते हैं, फिर ऐसे) गतिहीनोंको आधार लेकर क्या करना है ?”

इस तरह आधारकी करना गलत साबित होनेपर आधेय गुण आदिका पृथक् पदार्थ होना भी गलत क्याल है। गुण सदा द्रव्यमें रहता है, अर्थात् दोनोंके बीच समवाय (=नित्य) संबंध है, तथा द्रव्य गुणका समवायी (=नित्य संबंध रखनेवाला) कारण है, यह समवाय और समवायी-कारणका क्याल भी पूर्व-संज्ञित द्रव्य-गुणकी कल्पनापर आधारित होने-गलत है।

(ख) सामान्यका सङ्केत—गायें करोड़ों हैं, जब हम उनकी भूत, वस्तु-मान, भविष्यकी व्यक्तियोंपर विचार करते हैं, तो वह अनगिनत मालूम होती है। इन अनगिनत गाय-व्यक्तियोंमें एक बात हम सदा पाते हैं, वह है गायपन (=गोत्व), जो गाय व्यक्तियोंके मरते रहनेपर भी हर नई उत्पन्न गायमें पाया जाता है। अनेक व्यक्तियोंमें एकसा पाया जानेवाला यह पदार्थ सामान्य या जाति है, जो नित्य—सर्वकालीन—है। यह है सामान्यको सिद्ध करनेमें वैशेषिककी युक्ति, जिसके बारेमें पहिले लिख चुकनेपर भी प्रकरणके समझनेमें आसानोंके लिए हमें यहाँ फिर कहना पड़ा है।

अनुमानके प्रकरणमें धर्मकोटि कह चुके हैं, कि सामान्य अनुमानका विषय है, साथ ही सामान्य वस्तु-सत् नहीं बल्कि कल्पनापर निर्भर है। इस तरह जहाँ तक व्यवहार का संबंध है, उसके माननेसे वह इन्कार नहीं करते इसीलिए वह कहते हैं—

“बाहरी अर्थ (=पदार्थ) की अपेक्षाके बिना जैसे (अर्थ, पदार्थमें उसे वाचक मान वक्ता जिस शब्दको नियत करते हैं, वह शब्द वैसा (ही) वाचक होता है।

“(एक स्त्रीके लिए भी सस्कृतमें बहुवचन) दाराः, (छः नगरोंके बहु-वचनवाले अर्थके लिए सस्कृतमें एक वचन) षण्णगरी (छ नगरी) कहा जाता है, जैसे (शब्द-रूपों) में एक वचन और बहुवचनकी व्यवस्थाका क्या कारण है? अथवा (सामान्य अनेक व्यक्तियोंमें एक होता है, आकाश तो ख सिर्फ एक है फिर) ख का स्वभाव सपन (=आकाशपन) यह सामान्य क्यों माना जाता है?”

इसका अर्थ यही है, शब्दोंके प्रयोगमें वस्तुकी पर्याह नहीं करके वक्ता बहुत जगह स्वतन्त्रता दिखलाते हैं, गायपन आदि इसी तरहकी उनकी “स्वतन्त्र” कल्पना है, जिसके ऊपर वस्तुस्थितिका फैसला करना गलत होगा।

“(सर्वथा एक दूसरेसे) भिन्नता रखनेवाले भावों (=वस्तुओं) को

लेकर जो एक अर्थ (=गायन) जतलानेवाली (बुद्धि=ज्ञान पैदा होती है, जिस) के द्वारा उन (भावों) का (वास्तविक) रूप ढँक (=संवृत हो) जाता है, (इसलिए) ऐसे ज्ञानको संवृति (=वास्तविकताको ढाँकनेवाली) कहते हैं।

“ऐसी संवृतिसे (भावों=गायों) का नानापन ढँक गया है (इसलिए) भाव (=गायें आपसमें) स्वयं भिन्नता रखते हुए (भी) किसी (कल्पित) रूपसे अभिन्नता रखनेवालेसे जान पड़ते हैं।

“उसी (संवृति या कल्पनावालं बुद्धि) के अभिप्रायको लेकर सामान्यको सत् कहा जाता है, क्योंकि परमार्थमें वह असत् (और) उस (संवृति बुद्धि) के द्वारा कल्पित है।”

गायन एक वस्तु सत् है, जो सभी गाय-व्यक्तियोंमें है, यह क्याल गलत है, क्योंकि—

“व्यक्तियाँ (भिन्न-भिन्न गायें एक दूसरेमें) अनुगत नहीं हैं, (और) न उन (भिन्न गाय व्यक्तियों) में (कोई) अनुगत होनेवाला (पदार्थ) दिला पड़ता है; (जो दोलनो हैं, वह भिन्न-भिन्न गाय-व्यक्तियाँ हैं)। ज्ञानसे अभिन्न (यह सामान्य) कैसे (एकसे) दूसरे पदार्थको प्राप्त हो सकता है?”

“इसलिए (अनेक) पदार्थोंमें एकरूपता (=सामान्य) का ग्रहण झूठी कल्पना है, इस (झूठी कल्पना) का मूल (व्यक्तियोंका) पारस्परिक भेद है, जिसके लिए (गोत्व आदि) सज्ञा (=शब्दका प्रयोग होता) है।”

“यदि (सज्ञाओं शब्दों द्वारा पदार्थोंका) भेद (मालूम होता है, तो इतना ही तो शब्दोंका प्रयोजन है, फिर) वहाँ सामान्य या किसी दूसरी (बीजकी कल्पनासे) तुम्हें क्या (लेना) है?”

वस्तुतः गायन आदि सामान्यवाची शब्द विद्वानोंने व्यवहारके सुभीतेके लिए बनाए हैं।

“एक (तरहके) कार्य (करनेवाले) भावों (=‘वस्तुओं’) में उनके कार्योंके अंतलानेके लिए भेद करनेवाली सजा (की अरूरत होती है, जैसे दूध तथा श्रम देना आदि क्रियाओंको करनेवाली गायोंमें उनके कार्योंके अंतलानेके लिए भेद करनेवाली सजाकी; किन्तु गाय-व्यक्तियोंके अनगिनत होनेसे हर व्यक्तिको अलग-अलग सजा रखनेपर नाम) बहुत बड़ जाता, (वह) हो भी नहीं सकता था, और (प्रयास) फ़तूल भी होता, इसलिए (व्यवहार कुशल) बढ़ाने उस (गायवाले) कार्यसे फ़र्क करनेके विचारसे एक शब्द (=गाय नाम) प्रयुक्त किया।”

फिर प्रश्न होता है, सामान्य (=गायपन) जिसे नित्य कहते हो, वह एक-देशी है या सर्वव्यापी? यदि कहो वह एकदेशी अर्थात् अपनेसे सबध रखनेवाली गाय-व्यक्तियोंमें ही रहता है, तो—

“(एक गायमे स्थित सामान्य उस व्यक्तिके मरने तथा दूसरी गायके उत्पन्न होनेपर एकसे दूसरेमें) न जाता है, और न उस (व्यक्तिकी उत्पत्ति वाले देश) में (पहिलेसे) था; (क्योंकि वह सिर्फ व्यक्तियोंमें ही रहता है) और (व्यक्तिकी उत्पत्तिके) पीछे (तो उरूर) है, (क्योंकि सामान्यके बिना व्यक्ति हो नहीं सकता); यदि (सामान्यको) अशबाला (मानते हो, जिसमे कि उसका एक अश=छोर पहिली व्यक्तिसे और दूसरा पीछे उत्पन्न होनेवाली व्यक्तिसे संबद्ध हो)। और (अशरहित मानने पर यह नहीं कह सकते कि वह) पहिलेके (उत्पन्न होकर नष्ट होते) आधारको छोड़ता है (क्योंकि ऐसा माननेपर देश-कालके अन्तरको नित्य सामान्य जब पार करेगा, उस वक्त उसे व्यक्तिसे अलग भी मानना पड़ेगा, इस प्रकार बेचारे सामान्यवादोके लिए) मुसीबतोंका अन्त नहीं।

“दूसरी जगह वर्त्तमान (सामान्य) का अपने स्थानसे बिना हिले उस (पहिले स्थान) से दूसरे स्थानमें जन्मनेवाले (पिंड) मे मौजूद होना व्यक्ति-युक्त बात नहीं है।

“जिस (देश) में वह भाव (=सास गाय) वर्तमान है, उस (देश=स्थान) से (सामान्य गायपन) सबद्ध भी नहीं होता (क्योंकि तुम मानते हो कि सामान्य देशमें नहीं व्यक्तिमें रहता है), और (फिर कहते हो, देशमें रहनेपर भी उस) देशवाले (पदार्थ—गाय-व्यक्ति) में व्याप्त होता है, यह तो कोई भारी चमत्कार सा है !!

“यदि सामान्यको (एक देशो नहीं) सर्वव्यापी (सर्वत्र) मानते हो, तो एक जगह एक गाय-व्यक्ति द्वारा व्यक्त कर दिए जानेपर उसे सर्वत्र दिखाई देना चाहिए, (क्योंकि सर्वव्यापी सामान्यमें) भेद न होने (=एक होने) से व्यक्तिको अपेक्षा नहीं।

“(और ऊपरकी बातसे यह भी सिद्ध होता है, कि गायपन सामान्य सर्वत्र है। फिर यह दिखाई देता क्यों नहीं, यह पूछनेपर आप कहते हैं—क्योंकि उसके लिए व्यञ्जक (=प्रकट करनेवाली) व्यक्ति—गाय—की जरूरत है। इसका अर्थ हुआ—) “(पहिले) व्यञ्जकके ज्ञान हुए बिना व्यंग्य (=सामान्य) ठीकसे नहीं प्रतीत होता। तब फिर सामान्य (=गायपन) और सामान्यवान् (=गायपनवाले गाय-व्यक्ति) के सबद्धमें उलटा क्यों मानते हो।—अर्थात् गायपन-सामान्य गाय-व्यक्तिको उत्पत्तिसे पहिले भी मौजूद था ?”

अतएव सामान्य है ही नहीं—

“क्योंकि (व्यक्तिसे भिन्न) केवल जातिका दर्शन नहीं होता, और (गाय-) व्यक्तिके ग्रहणके बक्त भी उसके (नामवाची) शब्दरूप (‘गाय’) से भिन्न (कुछ) नहीं दिखाई देता।”

“इसलिए सामान्य अ-रूप (=अ-वस्तु) है, (और वह) रूपों (=गाय-व्यक्तियों) के आधारपर नहीं कल्पित किया गया है; बल्कि (वह व्यक्तियोंको किया-संबंधी) उन-उन विशेषताओंके जतलानेके लिए शब्दों द्वारा प्रकाशित किया जाता है।

“ऐसे (सामान्य) में वास्तविकता (=रूप) का अवभास जबवा सामान्यके रूपमें अर्थ (=पदार्थ गाय-व्यक्ति) का ग्रहण भ्रान्ति (मात्र) है, (और वह भ्रान्ति) चिरकालसे (बैसे प्रयोगको) देखते रहनेके अभ्याससे पदा हुई है।

“और पदार्थों (=विशेषों या व्यक्तियों) का यह (अपनेसे भिन्न व्यक्ति) से बिलगाव रूपो जो समानता (=सामान्य) है, ओर जिस (सामान्य) के विषयमे ये (शब्दार्थ-सबधो संकेत रखनेवाले) शब्द हैं उसका कोई भी स्वरूप (=वास्तविक रूप) नहीं है (क्योंकि वे शब्द-व्यवहारके सुभोतेके लिए कल्पित किए गये हैं)।”

(ग) अवयवी का खंडन—हम बतला आए हैं, कि कैसे अक्षपाद अवयवों (=अंगों) के भीतर किंतु उनसे अलग एक स्वतंत्र पदार्थ—अवयवी (=अंगी)—को मानते हैं। धर्मकांक्षि सामान्यको भांति अवयवोका व्यवहार (=संवृति) सत् माननेके लिए तैयार हैं, किंतु अवयवोंसे परे अवयवी एक परमार्थ सत् है, इसे वह नहीं स्वीकार करते। “बुद्धि (=ज्ञान) जिस आकारकी होती है, वही उस (=बुद्धि) का शास्त्र कहा जाता है।” हम बुद्धि (=ज्ञान) से अवयवोके स्वरूपको हो देखते हैं, उसमें हमे अवयवोका पता नहीं लगता, भिन्न-भिन्न अवयवोके प्रत्यक्ष ज्ञानोंको एकत्रित कर कल्पनाके सहारे हम अवयवीकी मानसिक सृष्टि करते हैं, जो कि कल्पित छोड़ वास्तविक वस्तु नहीं हो सकता। यदि कहो कि अवयवोका भी ग्रहण होता है तो सवाल होगा—

“एक हो बार अपने अवयवोंके साथ कैसे अवयवोका ग्रहण हो सकता है? गलेको कमरो, (सींग) आदि (अवयवों) के न देखनेपर गाय (=अवयवी) नहीं देखी जा सकती।”

जिस तरह वाक्य पढ़ते वक्त पहिलेसे एक-एक अक्षर पढ़नेके साथ वाक्यका अर्थ हमें नहीं मालूम होता जाता, बल्कि एक-एक अक्षर हमारे

सामनेसे गुजरता सकेतानुसार खास छाप हमारे मस्तिष्कपर छोड़ता जाता है, इन्हीं छापोंको मिलाकर मन कल्पना द्वारा सारे वाक्यका अर्थ तैयार करता है। उसी तरह हम गायकी सींग, गलकम्बल, पूँछको बारो-बारोसे देखते जो छाप छोड़ते हैं, उनके अनुसार गाय-अवयवोंकी कल्पना करते हैं; किंतु जिस तरह सामान्य व्यक्तिसे भिन्न कोई वस्तु-सत् नहीं है, उसी तरह अवयव भी वस्तुसे भिन्न कोई वस्तुसत् नहीं। यदि अवयव वस्तुतः एक स्वतंत्र वास्तविक पदार्थ होता तो—

“हाथ आदि (मेंसे किसी एक) के कम्पनमे (शरीर) का कपन होता, क्योंकि एक (ही अखंड अवयवों) मे (कम्पन) कर्म (और उसके) विरोधी (अकपन दोनों) नहीं रह सकते, ऐसा न होनेपर (कम्पनवालेसे अ-कम्पनवाला अवयवों) अलग मिट्ट होगा।”^१

अवयवोंके योगसे अवयवों अलग वस्तु पैदा होती है, ऐसा माननेपर अवयवोंके योगके साथ अवयवों के भी मिल जानेसे अवयव + अवयव + अवयव = भार कितना होता है, अवयव + अवयव + अवयव + अवयव = भार बहुत ज्यादा होना चाहिए। क्योंकि (यदि अवयवोंके भार और उसके अनुसार तोलनेपर तराजूका) नाँचे जाना होता है, तो (अवयवोंके साथ अवयवोंके भी मिल जानेपर) तराजूका नाँचे जाना (और अधिक) होना चाहिए।”^२

“क्रमशः (सूक्ष्म अवयवोंको बढ़ाते हुए बहुत अवयवोंसे) युक्त धूलिकी राशिमे एक समय (अलग-अलग अवयवों और उनसे) युक्त (राशि) के भारमे भेद होना चाहिए, और इस (गौरवके) भेदके कारण (सोनेके या चाँदी-के छोटे-छोटे टुकड़ोंको) अलग-अलग तोलने तथा (उन टुकड़ोंको गलाकर एक पिंड बना) साथ (तोलने) पर सोनेके मापक (=मासा, रत्ती) आदि (मे तोलनेकी) सख्यामे समानता नहीं होनी चाहिए।”^३

एक मासा भर सोना अलग तोलनेपर भले ही एक मासा हो, किन्तु जब ९६ मासा सोनेको गलाकर एक डला तैयार किया जाय तो उसमें ९६ मासेके ९६ टुकड़ोंके अतिरिक्त उससे बना अवयवी भी भा भीजुद हुआ है, इसलिए अब वजन ९६ मासासे ज्यादा होना चाहिए।

(संख्या आदिका खंडन)—वैशेषिकने सख्यां, संयोग, कर्म, विभाग, आदि गुणोंको वस्तुसत्के तौरपर माना है, जिन्हें कि धर्मकीर्ति व्यवहार (=सवृत्ति) सत् भर माननेके लिए तैयार हैं, और कहते हैं—

“सख्या, संयोग, कर्म, आदिका भी स्वरूप उसके रखनेवाले (द्रव्य) के स्वरूपसे (या) भेदके साथ कहनेसे बुद्धि (=ज्ञान) में नहीं भासित होता। (इसलिए भासित न होनेपर भी उन्हें वस्तुसत् मानना गलत है)।

“शब्दके ज्ञानमे (एक घट इस) कल्पित अर्थमें वस्तुओंके (पारस्परिक) भेदको अनुसरण करनेवाले विकल्पके द्वारा (सख्या आदिका प्रयोग उसी तरह किया जाता है), जैसे गुण आदिमें (=पाँतीमें ‘एक बड़ी आति है’, यहाँ एक भी गुण और बड़ी भी गुण, किन्तु गुणमे गुण नहीं हो सकनेसे एक सख्याके साथ बड़ा परिमाणका प्रयोग नहीं होना चाहिए) अवयवा नष्ट या अबतक न पैदा हुआँमें (‘एक, दो, बहुत मर गए) या ‘पैदा होंगे’ का कहना। निश्चय ही जो एक, दो सख्या मरे या न पैदा-हुए-जैसे अस्तित्वशून्य आधारका आधेय—गुण—है, वह कल्पित छोड़ वास्तविक नहीं हो सकता।”

(३) सांख्य दर्शनका खंडन—सांख्य-दर्शन चेतन और अज्ञ दो प्रकारके तत्वोंको मानता है। जिनमे चेतन—पुरुष—तो निष्क्रिय साक्षी मात्र है, हाँ उसके सपर्कसे जड़त्व—प्रधान—सारे जगत्को अपने स्वरूप-परिवर्तन द्वारा बनाता है। सांख्य प्रधानमें विभ्रता नहीं मानता, और मायही सत्कार्यवाद—अर्थात् कार्यमे पहिलेसे ही पूर्णरूपेण कारणके मौजूद होने—को स्वीकार करता है। धर्मकीर्ति कहते हैं—

“अगर अनेक (=बीज, पानी, मिट्टी आदि) एक (प्रधान=प्रकृति) स्वरूप होते एक कार्य (अंकुर) को करते हैं, तो (वही) स्वरूप (=प्रधान) एक (बीज) से (वैसे ही है, जैसे कि वह दूसरी जगह); इसलिए (दूसरे) सहकारी (कारण पानी, मिट्टी आदि) फगल हैं।

“(पानी, मिट्टी आदि सहकारी कारणोंके न होनेपर बीजके रहनेसे) वह (प्रधान—मौलिक भौतिक तत्त्व तो) अ-मिश्र—(है) और (वह पानी, मिट्टी आदि बन जानेपर भी अपने पहिले) स्वरूपको नहीं छोड़ता (क्योंकि वह नित्य है; और) विशेष (=पानी, मिट्टी आदि) नाशमान हैं (किंतु हम देखते हैं) एक (सहकारी जल या मिट्टी) के न होनेपर (भी) कार्य (=अंकुर) नहीं होता, इससे (पता लगता है कि) वह (अंकुर, प्रधानसे नहीं बल्कि) विशेषों (=पानी, मिट्टी आदि) से उत्पन्न होता है।

“परमार्थवाला भाव (=पदार्थ) वही है, जो कि अयंक्रियाको कर सकता है। (ऐसे अयंक्रिया करनेवाले हैं मिट्टी, पानी आदि विशेष) और वह (परस्पर मिश्र होनेसे कार्य=अंकुरमें) एक-रूप नहीं होते, और जिते (तुम) एक रूप होता (कहते हो) उस (प्रधान) से (अंकुर-) कार्यका सम्भव नहीं (; क्योंकि सत्कार्यवादके अनुसार वह तो, जैसा अपने स्वरूपमें है, वैसा ही मिट्टी आदि बननेपर भी है)।

“(और प्रधानको हर हालतमें एक रूप माननेपर बीज, मिट्टी, पानी सभी प्रधान-मय और एक रूप हैं, फिर एक बीजके रहनेसे मिट्टी, पानी आदिके न होनेपर भी अंकुरको उत्पत्तिमें कोई हर्ज नहीं होना चाहिए; किन्तु हम) यह स्वभाव (देखते हैं कि) उस (कारण-) स्वरूपसे (बीज, मिट्टी, पानी आदिके आपसमें) मिश्र होनेपर कोई (=बीज, मिट्टी, आदि अंकुरका) कारण होता है, दूसरे (आग, सुवर्ण आदि) नहीं; यदि (बीज, मिट्टी, आग, पानी आदि विशेषोंका) अनेक होता, तो (अंकुरका आगसे) नाश (और बीज आदिसे) उत्पत्ति (दोनों) एक साथ होता।”

“(जो अर्थक्रिया करनेवाला है) उसीको कार्य और कारण कहते हैं, वही स्व-लक्षण (=वस्तुसत्) है, (और) उसीके त्याग और प्राप्तिके लिए पुरुषोकी (नाना कार्योंमें) प्रवृत्ति होती है।

“जैसे (सांख्य-सम्मत मूल भौतिक तत्त्व, प्रधानकी सभी भौतिक तत्त्वों—मिट्टी, बीज, पानी आगमें) अभिन्नताके एक समान होनेपर भी सभी (बीज, पानी, आग प्रधानमय तत्त्व) सभी (कार्यों—अंकुर, बड़ा आदि) के (करनेमें) साधन नहीं होते, वैसे ही, पूर्वपूर्व कारण (अणिक परमाणु या भौतिक तत्त्वोंकी) सभी उत्तर-उत्तर कार्यों (मिट्टी, बीज, पानी, आग आदि) में अभिन्नताके एक समान होनेपर भी सभी (कारण) सभी (कार्यों) के (करनेमें) साधन नहीं होते।

“(यहो नहीं, सत्कार्यवादके विरुद्ध कारणसे कार्यको) भिन्न माननेपर (सब नहीं) कोई-काई ही (वस्तुएँ) अपनी विशेषता (=धर्म) की वजहसे (किसी एक कार्यका) कारण हो सकती हैं। किन्तु (सत्कार्यवादके अनुसार कारणमें कार्यको) अभिन्न माननेपर (सभी वस्तुएँ अभिन्न हैं, फिर उनमेंमें) एकका (कही) क्रिया (=कार्य) कर सकना और (कही) न कर सकना (यह दो परस्पर-) विरोधी (बातें) हैं।”

इस प्रकार सांख्यका सत्कार्यवाद—मूलतः विश्व और विश्वको वस्तुएँ कारणसे कार्य अवस्थामें कोई भेद नहीं रखती (प्रधान=पानी, प्रधान=आग, प्रधान=चीनी, प्रधान=मिर्च)—गलत है; और बौद्धोंका असत्-कार्यवाद ही ठीक है, जिसके अनुसार कि—कारण एक नहीं अनेक हैं, और हर कार्य अपने कारणसे विलकुल भिन्न चीज, यद्यपि हर नया उत्पन्न होनेवाला कार्य अपने कारणसे मादृश्य रखता है, जिससे ‘यह वही है’ का

१. अर्थक्रियाकारी=प्रत्यक्ष-समर्थ-कार्यके उत्पादनमें समर्थ, क्रियाके उत्पादनमें समर्थ, सार्थक क्रिया करनेमें समर्थ, सफल क्रिया करनेमें समर्थ, क्रिया करनेमें योग्य, क्रिया कर सकने वाला—आदि इसके अर्थ हैं।

२. प्र० बा० १।१७५-१७७

भ्रम होता है।

(४) मीमांसाका-बुद्धि—मीमांसाके सिद्धान्तोंके बारेमें हम पहिले-लिख चुके हैं। मीमांसाका कहना है कि प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाण सामने उपस्थित पदार्थ भी वस्तुतः क्या है इसे नहीं बतला सकते, और परलोक, स्वर्ग, नर्क, आत्मा आदि जो पदार्थ इन्द्रिय-अगोचर हैं, उनका ज्ञान करानेमें तो वे बिल्कुल असमर्थ हैं; इसलिए उनका सबसे ज्यादा और सब्द-प्रमाण—वेद—पर है, जिसे कि वह अ-पौरुषेय किसी पुरुष (=मनुष्य, देवता या ईश्वर) द्वारा नहीं बनाया अर्थात् अकृत सनातन मानते हैं। बौद्ध प्रत्यक्ष, तथा अशतः प्रत्यक्ष अर्थात् अनुमानके सिवा किसी तीसरे प्रमाणको नहीं मानते, और प्रत्यक्ष-अनुमानकी कसौटीपर कसनेसे वेद उसके हिसामब-यक्त—कर्मकांड आदि ही नहीं बहुतसी दूसरी गव्यें और पुरोहितोंकी दक्षिणाके लोभसे बनाई जातें गलत साबित होतीं; ऐसी अवस्थामें सभी धर्मानुयायियोंकी भांति बौद्धिक पुरोहितोंके लिए मीमांसा जैसे सास्त्रकी रचना करके शब्दप्रमाणको ही सर्वश्रेष्ठ प्रमाण सिद्ध करना जरूरी था। बुद्ध से लेकर नागार्जुन तक ब्राह्मण-पुरोहितोंके जबर्दस्त हथिबार बेहके कर्मकांड और ज्ञानकांडपर भारी प्रहार हो रहा था। युक्तिके सहारे ज्ञानकांडके बचानेकी कोशिश असपाद और उनके भाष्यकार वात्स्यायनने की, जिनपर दिग्नागके कर्कश तर्क-शरोंका प्रहार हुआ, जिससे बचानेकी कोशिश पाशुपताचार्य उद्योतकर भारद्वाज (५०० ई०) ने की, किन्तु धर्मकीर्तिने उद्योतकरकी ऐसी गति बनाई कि वाचस्पति मिश्रको “उद्यो-तकरकी बूढ़ी गायोंके उद्धार” के लिए कमर बांधनी पड़ी।

किन्तु युक्तिवादियों (=तार्किकों) को सहायतासे बौद्धिक ज्ञान—और कर्म-कांडके ठीकेदारोंका काम नहीं चल सकता था, इसलिए वादरायणको ज्ञानकांड (=ब्रह्मवाद) और जैमिनिको कर्मकांडपर कलम उठानी पड़ी। उनके भाष्यकार शबर असंगके बिज्ञानवादसे परिचित थे। दिग्नागने असपाद और वात्स्यायनकी भांति शबर और जैमिनिपर भी जबर्दस्त चोट की; जिसपर नैयायिक उद्योतकरकी भांति मीमांसक कुमारिलभट्ट मैदानमें आए।

धर्मकीर्ति उद्योतकरपर जिस तरह प्रहार करते हैं, उससे भी निष्ठुर प्रहार उनका कुमारिलपर है। वेद-प्रमाणके अतिरिक्त मीमांसक प्रत्यभिज्ञा को भी एक अवर्द्धस्त प्रमाण मानते हैं, हम इन्हीं दोनोंके बारेमें धर्मकीर्तिके विचारोंको लिखेंगे।

(क) प्रत्यभिज्ञा-खंडन—पदार्थ (=राम) को सामने देखकर 'यह वही (राम) है' ऐसी प्रत्यभिज्ञा (=प्रामाणिक स्मृति) स्पष्ट मालूम होनेवाली (=स्पष्टावभास) प्रत्यक्ष प्रमाण है, मीमांसकोंको यह प्रत्यभिज्ञा है। बौद्ध इस प्रत्यभिज्ञाको "यह वही" को कल्पनापर आश्रित होनेमें प्रत्यक्ष नहीं मानते और "स्पष्ट मालूम होनेवाला" के बारेमें धर्मकीर्ति कहते हैं—

"(काटनेपर फिरसे जमे) केशों, (मदारीके नये-नये निकाले) गोलों, तथा (क्षण-क्षण न हो नई टेमवाले) दाँतों में भी ('यह वही है' यह) स्पष्ट भासित होता है (, किन्तु क्या इससे यह कहना सही होगा कि केश—गोला—दाँत वही है?)।

"जब भेद (प्रत्यक्षनः) ज्ञात है, (तो भी) वैसा (=एक होनेके भ्रमवाला अभेद-) ज्ञान कैसे प्रत्यक्ष हो सकता है? इसलिए प्रत्यभिज्ञाके ज्ञानसे (केन आदिको) एकताका निष्पत्ति ठीक नहीं है।"

(ख) शब्दप्रमाण-खंडन—यथार्थ ज्ञानको प्रमाण कहा जाता है, शब्दप्रमाणको माननेवाले कपिल, कणाद, अक्षपाद प्रत्यक्ष अनुमानके अतिरिक्त यथार्थवक्ता (=आप्त) पुरुषके वचन (=शब्दको) भी प्रमाण मानते हैं। मीमांसक "कोन पुरुष यथार्थवक्ता है" इसे जानना असंभव समझते हुए कहते हैं—

(५) अपौरुषेयता प्रबल—"यह (पुरुष) ऐसा (=यथार्थवक्ता) है या नहीं है, इस प्रकार (निश्चयात्मक) प्रमाणोंके दुर्लभ होनेसे (किसी) दूसरे (पुरुष) के दाँवयुक्त (=झूठे) या निदाँव (=सच्चे, यथार्थवक्ता)

होनेको जानना अति कठिन है।”

और फिर—

“(किन्हीं) वचनोंके झूठ होनेके हेतु (ये अज्ञान, राग, द्वेष आदि) दोष पुरुषमें रहनेवाले हैं, (इसलिए पुरुषवाले=पौरुषेय वचन झूठे होने हैं, और)अ-पौरुषेय सत्यार्थ ।”

इसके उत्तरमें धर्मकीर्ति कहते हैं—

“(किन्हीं) वचनोंके सत्य होनेके हेतु (ज्ञान, अराग, अ-द्वेष आदि) गुण पुरुषमें रहनेवाले हैं, (इसलिए जो वचन पुरुषके नहीं हैं, वह सत्य कैसे हो सकते हैं, और जो) पौरुषेय (हैं, वही) सत्यार्थ (हो सकते हैं) ।

‘(मायही शब्दके) अर्थका समझानेका साधन है (गाय शब्दका अर्थ ‘सींग-पूँछ-गलकम्बलवाला पिंड’ ऐसा) सकेत (और वह सकेत) पुरुषके ही आश्रयसे रहना (पौरुषेय) है। इन (सकेतके पौरुषेय होने) से वचनके अपौरुषेय होनेपर भी उनके झूठे होनेका दोष सम्भव है।

‘यदि (कहो शब्द और अयका) सब अ-पौरुषेय है, तो (आग और आँध के सबबका) भाँति उसके स्वाभाविक होनेमें सकेतमें) अज्ञान पुरुष को भी (सारे वेदार्थका) ज्ञान हाना चाहिए। यदि (पौरुषेय) सकेतसे वह (सबब) प्रकट होता है, तो (सकेतसे भिन्न कोई) दूसरी कल्पना (सबबको व्यवस्थापित) नहीं कर सकती।

“यदि (वस्तुतः) वचनोंका एक अर्थमें नियत होना (प्रकृति-सिद्ध) होता, तो (एक वचनका एक छोट) दूसरे अर्थमें प्रयोग न होता।

“यदि (कहो—एक वचनका) अनेको अर्थों (=पदार्थों)से (वाच्य-वाचक) सबब (स्वाभाविक) है, तो (एक ही वचनसे) विरुद्ध (अर्थों-की) सूचना होगी, फिर ‘अग्निष्टोम याग स्वर्गका साधन है’ इस वचनका अर्थ ‘अग्निष्टोम याग नरकका साधन है’ भी हो सकता है।”

१. प्र० वा० १।२२२

२. वही १।२२७

३. वही १।२२७, २२८

४. वही १।२२७-२३१ ५

जैसे भी हो वेदको पुरुषरचित न माननेपर भी पिछ नहीं छूटता, क्योंकि “(शब्द-अर्थके संबंधको) पुरुष (-संकेत) द्वारा स-संस्कार्य (=न प्रकट होनेवाला माननेपर वचनोंको ही) बिलकुल निरर्थकता होगी; (क्योंकि शब्दार्थ-संबंधके संकेतको सभी लोग गुरु-शिष्य संबंधसे ही जानते हैं, इससे इन्कार नहीं किया जा सकता)। यदि (पुरुष द्वारा) संस्कार (होने) को स्वीकार करते हो तो यह ठीक गजस्नान हुआ (=वेद-वचन और उसके शब्दार्थ-संबंधको तो पीरवेय नहीं माना, किन्तु शब्दार्थ-संबंधके संकेतको पुरुष द्वार ही संस्कार्य मानकर फिर वचनसे मिलनेवाले ज्ञानके सच-झूठ होनेमें सन्देह पैदा कर दिया)।”

और अस्तुतः वेदको जैमिनि जिस तरह अपौरुषेय सिद्ध करना चाहते हैं, वह बिलकुल गलत है।—

“(‘क्योंकि वेद-वचनोंके) कर्ता (पुरुष) बाद नहीं इसलिए (वह) अपौरुषेय हैं—ऐसे भी (झोठ) बोलनेवाले हैं! चिन्कार है (असत्य) छाये (इस जड़ताके) अन्धकारको!’”

अपौरुषेयता सिद्ध करनेके लिए “कोई (कहता है—) ‘जैसे यह (आधे-का विद्यार्थी) दूसरे (पुरुष—अपने गुरु—से) बिना सुने इस वर्ण (=अक्षर) और पद (के) क्रम (वाले वेद) को नहीं बोल सकता, वैसे ही कोई दूसरा पुरुष (=गुरु) भी (अपने गुरु और वह अपने गुरु . . . से सुने बिना नहीं बोल सकता; और इस प्रकार गुरुओंकी परम्पराका अन्त न होनेसे वेद अनादि, अपौरुषेय सिद्ध होता है।)”

किन्तु ऐसा कहनेवाला भूल जाता है—“(वेदसे मित्र) दूसरे (पुरुषके) रचित (रघुवंश आदि) ग्रन्थ भी (गुरु-शिष्यके) संप्रदायके बिना (पढ़ा) जाता नहीं देखा गया, फिर इससे तो वह (=रघुवंश) (वेदकी) तरह (अनादि) अनुमान किया जायेगा।”

गुरु-शिष्य, पिता-पुत्रके संबंधसे हर एक तरहकी बात मनुष्य सीखता है, और इसीसे मीमांसक वेदको अनादि सिद्ध करते हैं, फिर "वैसा तो तो म्लेच्छ आदि (अ-भारतीय जातियों) के व्यवहार (अपनी माँ और बेटेसे व्याहृ आदि) तथा नास्तिकोंके वचन (ग्रंथ) भी अनादि (मानने पड़ेगे। और) अनादि होनेसे (उन्हें भी वेद) जैसे ही स्वतःप्रमाण मानना होगा।"^१

"फिर इस तरहके अपौरुषेयत्वके सिद्ध होनेपर भी (जैमिनि और कुमारिलको) कौनसा फायदा होगा (; क्योंकि इससे तो सब धान वाईस-पमेरी हो जावेगा)।"^२

(b) अपौरुषेयताकी आड़में कुछ पुरुषोंका महत्त्व बढ़ाना—वस्तुतः एक दूसरे ही भावमें प्रेरित होकर जैमिनि-कुमारिल एण्ड-कम्पनीने अपौरुषेयताका नारा बुलंद किया है—

"(इम वेद-वचनका) 'यह अर्थ है, यह अर्थ नहीं है' यह (वेदके) शब्द (लुप्त) नहीं कहते। (शब्दका) यह अर्थ तो पुरुष कल्पित करते हैं, और वे रागादि-युक्त होते हैं। (उन्ही रागादिमान् पुरुषोंके बीच जैमिनि वेदायका तत्त्ववेत्ता है। फिर प्रश्न होता है—) वह एक जैमिनि . . . ही) तत्त्ववेत्ता है, दूसरा नहीं, यह भेद क्यों? उस (=जैमिनि) की भाँति पुरुषत्व होते भी किसी तरह किसी (दूसरेको) जानी तुम क्यों नहीं मानते?"^३

(c) अपौरुषेयतासे वेदके अर्थका अनर्थ—आप कहते हैं, चूँकि "(पुरुष) स्वयं रागादिवाला (है, इसलिए) वेदके अर्थको नहीं जानता, और (उसी कारण वह) दूसरे (पुरुष) से भी नहीं (जाना जा सकता; बेचारा) वेद (स्वयं तो अपने अर्थको) जतलाता नहीं, (फिर) वेदायकी क्या गति होगी? इस (गड़बड़ी) से तो 'स्वर्ग चाहनेवाला अग्निहोत्र होम करे' इस श्रुति का अर्थ 'कुत्तेका मांस भक्षण करे' नहीं है इसमें क्या प्रमाण है?

१. प्र० वा० १।२४८, २४९ २. वहीँ १।२४९ ३. वहीँ १।३१६

“यदि (कहो) लोकोमें बात प्रसिद्ध है (जिससे इस तरहका अर्थ नहीं हो सकता), तो (सवाल होगा, सभी लोग तो रागादिवाले हैं) उनमें कौन (स्वर्ग जैसे) अतीन्द्रिय परार्थका देखनेवाला है, जिसने कि अनेक-अर्थवाले शब्दोंमें ‘यही अर्थ है’ इसका निश्चय किया है ?

“स्वर्ग, उर्वशी आदि (कितने हो वैदिक) शब्दोंका (वेदज्ञ होनेका दावा करनेवाले मीमांसकों द्वारा किया गया लोक-) रुढ़िसे भिन्न अर्थ भी देखा जाता है (,जैसे स्वर्गका लोकसमत अर्थ है—मनुष्यसे बहुत ऊँचे दर्जेके विशेष पुरुषोंका वासस्थान, जहाँ अ-मानुष सुख तथा उसके नाना साधन सदा सुलभ हैं, उसके विरुद्ध मीमांसक कहते हैं, कि वह दुःखसे सर्वथा रहित सर्वोत्कृष्ट सुखका नाम है, उर्वशीका लोक-सम्मत अर्थ है, स्वर्गकी अप्सरा, किन्तु उसके विरुद्ध मीमांसक वेदज्ञ उसे अरणि या पानी (नामक यज्ञपात्रोंका पर्याय बतलाते हैं), फिर उसी तरह ‘जुहुयात्’ का अर्थ ‘कुत्ता-मांस खाओ’। सभी तरहके अर्थ लग सकनेवाले दूसरे शब्दों (‘अग्निहोत्र जुहुयात्’ में वैसे ही (‘कुत्ता-मांस खाओ’ इस अर्थको) कल्पना (भी) मानो।”

अपौरुषेयताका नारा पुरोहितोंकी वैसी ही परबचना मात्र है, जैसे कि राजगृहका मार्ग पूछनेपर “कोई कहे ‘यह ठूँठ कहता है कि यह मार्ग है’, और दूसरा (पुरुष कहे ‘यह मार्ग है’ इसे) मैं खुद कहता हूँ। (अब आप) इन दोनोंकी (बचना और सच्चाईकी खुद) परीक्षा कर सकते हैं।”

(d) वेदकी एक बात सच होनेसे सारा वेद सच नहीं—वेदका एक वाक्य है “अग्निहिमस्य भेषज” (=आग सर्दीकी दवा है), इसे लेकर मीमांसक कहते हैं—“चूँकि ‘अग्निहिमस्य भेषज’ यह वाक्य बिलकुल सत्य (=प्रत्यक्ष-सिद्ध) है, (उसी तरह ‘अग्निहोत्र जुहुयात्’ स्वर्ग काम.) —म्यंगचाहनेवाला अग्निहोत्र होम करे, इस) दूसरे बचनको भी (उसी) वेदका एक बात होनेसे (प्रमाण मानना चाहिए।)”

इसके उत्तरके बारेमें इतना ही कहना है—

“यदि इस तरह (एक बातकी सच्चाईसे) प्रमाण सिद्ध होता, तो फिर यहाँ अ-प्रमाण क्या है? बहुभाषी (झूठे) पुरुषकी एक बात भी सच्ची न हो, यह (तो है) नहीं।”

(c) शब्द कभी प्रमाण नहीं हो सकता—“जो अर्थ (प्रत्यक्ष या अनुमानसे) सिद्ध हैं, उन (के साधन) में वेद (शास्त्र) के त्याग देनेसे (कोई) क्षति नहीं; और जो परोक्ष (=इन्द्रिय-अगोचर पदार्थ हैं), वह अभी साबित ही नहीं हो सके हैं, अतः उनमें वेद (=आगम) का (उपयोग) ही ठीक नहीं हो सकता, अतः (वहाँ इसका) स्थान ही नहीं हो सकता (इस प्रकार परोक्ष और अपरोक्ष दोनों बातोंमें वेद या शब्द-प्रमाणकी गुंजाइश नहीं।)”

“किसने यह व्यवस्था (=कानून) बनाई कि ‘सभी (बातों) के बारेमें विचार करते वक्त शास्त्र (=वेद) को लेना चाहिए, (और) (वेदके) सिद्धांतको न जाननेवालेको झुठा देस आग (होने की बात) न ग्रहण करनी चाहिए।’

“(वेदके फंदेसे) रहित (वेद-वचनोंके) गुण या दोषको न जानने-वाले सहज प्राणी (=सीधे-सादे आदमीके मत्वे वेद आदिकी प्रमाणता रूपी) ये सिद्धान्त विकट पिशाच किसने बोधे।”

अन्त में धर्मकीर्तिने भीमासकोके प्रत्यक्ष, अनुमान जैसे प्रमाणोंको छोड़ “अपीरुधेय वेद” के वचनपर आलस मूँदकर विश्वास करनेकी बातपर जोर देनेका अबर्दस्त खंडन एक दृष्टान्त देकर किया—कोई दुराचारिणी (स्त्री) परपुरुषके समागमके समय देखी गई, और जब पतिने उसे डाँटा, तो उसने पासकी स्त्रियोंको सबोधन करके कहा—देखती हो बहिनो! मेरे पतिकी बेचकूफीको? मेरी जैसी धर्मपत्नीके वचन (=शब्द-प्रमाण) पर विश्वास न कर वह अपनी आँखोंके दो बुलबुलों (=प्रत्यक्ष और अनु-

मान) पर विश्वास करता है।”

(५) अ-हेतुवाद खंडन—कितने ही ईश्वरवादी और सन्देहवादी दार्शनिक विश्वमें कार्य-कारण-नियम या हेतुवादको नहीं मानते। इस्लामिक दार्शनिकोंमें अश-अरीने कार्य-कारण-नियमको ईश्वरकी सर्वशक्तिमत्ता-में भारी बाधा समझा, और इसे एक तरह भौतिकवादको छिपी हिमायत समझ, बतलाया कि चीजोंके पैदा होनेमें कोई कारण पहिलेसे उपस्थित नहीं, अल्ला मियाँ हर वस्तुको हर वक्त विलकुल नई—अमर्तमें सत्के रूपमें—बनाने है। अश-अरीके अतिरिक्त कुछ सन्देहवादी आधुनिक और प्राचीन दार्शनिक भी हैं, जो विश्वको वस्तुओंकी रचनामें किसी प्रकारके कार्य-कारण नियमको नहीं मानते। वह कहते हैं, चीजें न किसी कारणसे बनती हैं, और न तुरन्त नष्ट हुए अपने पूर्वगामीके स्वभाव आदिमें सद्गुण उत्पत्ति होनेके किसी नियमका अनुसरण करनी हैं। वह कहने हैं—

“(जैसे) काँट आदिमें तीक्ष्णता आदिका (कोई) कारण नहीं, उसी तरह (जगत् में) यह सब कुछ बिना कारण (अ-हेतुक) है।”

धर्मकीर्ति उत्तर देते हैं—

‘जिसके (पहिले) होनेपर जो (वादमें) जन्म, अथवा (जिसके) विकारमें (जिमको) विकार हो, वह उसका कारण कहा जाता है और वह इन (काँटों) में भी है।”

हर उत्पन्न होनेवाली चीजको बिलकुल नई बौद्ध दार्शनिक भी मानते हैं, किन्तु वह उन्हें क्षण-विनाशी बिन्दुओंके प्रवाहका एक बिन्दु मानते हैं, और इस प्रकार कोई वस्तु-बिन्दु ऐसा नहीं, जिसका पूर्व और पश्चाद्-गामी बिन्दु

१. प्रमाणवार्तिक-स्ववृत्ति १।३३७ “सा स्वामिना ‘परेणसंगता त्वमित्युपालब्धाऽह—‘पश्यत पुंसो वैपरीत्यं धर्मपत्न्यां प्रत्ययमकुरुवा स्वगेत्रबुद्बुदयोः प्रत्येति।”

२. प्र० बा० २।१८०-१८१

३. वही २।१८१-१८२

न हो। यही पूर्वगामी बिन्दु कारण है और पश्चाद्गामी अपने पूर्वगामी बिन्दुके स्वभावसे सादृश्य रखता है, यदि यह नियम न होता, तो आम-खानेवाला आमकी गुठली रोपनेके लिए ज्यादा ध्यान न देता। एक भाव (=वस्तु) के होनेपर ही दूसरे भावका होना, तथा हर एक वस्तुकी अपने पूर्वगामीके सदृश उत्पत्ति, यह हेतुवादको साबित करता है। जबतक विश्वमें सर्वत्र देखा जानेवाला यह उत्पत्ति-प्रवाह और सदृश-उत्पत्तिका नियम विद्यमान है, तबतक अहेतुवाद बिल्कुल गलत माना जायेगा।

(६) जैन अनेकान्तवादका खंडन—जैन-दर्शनके स्याद्वाद या अनेकान्तवादका जिज्ञासु हम कर चुके हैं। इस वादके अनुसार घड़ा घड़ा भी है और कपड़ा भी, उसी तरह कपड़ा कपड़ा भी है और घड़ा भी। इसपर धर्मकीर्तिका आक्षेप है—

“यदि सब वस्तु (=अपना और अन्य) दोनों रूप हैं, तो (दही दही ही है, ऊँट नहीं अथवा ऊँट ऊँट ही है दही नहीं, इस तरह दहीमें) उसकी विशेषताको इन्कार करनेसे (किसीको) 'दही खा' कहनेपर (वह) क्यों ऊँटपर नहीं दौड़ता? (—आखिर ऊँटमें भी दही वैसे ही मौजूद है, जैसे दही में)।

“यदि (कहो, दहीमें) कुछ विशेषता है, जिस विशेषताके साथ (दही वर्तमान है, ऊँट नहीं; तब तो) वही विशेषता अन्यत्र भी है, यह (बात) नहीं रही, और इसीलिए (सब वस्तु) दोनों रूप नहीं (बल्कि अपना ही अपना है, और) पर ही (पर है)।”

धर्मकीर्तिके दर्शनके इस सक्षिप्त बिबरणको उनके ही एक पद्यके साथ हम समाप्त करते हैं—

“वेद (=ग्रंथ) की प्रमाणता, किसी (ईश्वर) का (सृष्टि-) कर्तापन (=कर्तृवाद), स्नान (करने) में धर्म (होने) की इच्छा रखना, जातिवाद (=छोटी बड़ी जाति-पाँत) का घमंड, और पाप दूर करने के लि-

(शरीरको) सन्ताप देना (=उपवास तथा शारीरिक तपस्याएँ करना) —
ये पांच हैं, अकल-मारे (लोगों) की मूर्खता (=अज्ञता) को निष्ठा-
नियाँ।”^१

१: प्रमाणवार्तिक-स्ववृत्ति १।३४२—

“वेदप्रामाण्यं कस्यचित् कर्तृवादः स्नाने चर्मच्छा जातिबाधाबलेपः ।
संतापारंभः पापहानाय चेति व्यवस्तप्रज्ञानां पंच लिङ्गानि जादृये ॥”

गौडपाद और शंकर

(सामाजिक परिस्थिति)—धर्मकीर्तिके बाद हम शान्तरक्षित, कमलशील, ज्ञानधी जैसे महान् बौद्ध दार्शनिकोंको पाते हैं। वैसेही ब्राह्मणोंमें भी शंकरके अतिरिक्त और कई बातोंमें उनसे बढ़चढ़कर उदयन, गंगेश जैसे नैयायिक; तथा पार्श्वसारथी जैसे मीमांसक और वाचस्पति, श्रीहर्ष एवं रामानुज जैसे वेदान्ती दार्शनिक हुए हैं। इनसे भी महत्त्वपूर्ण स्थान काश्मीर-के शैव दार्शनिक वसुगुप्तका है, जिन्होंने बौद्धोंके विज्ञानवादको तोड़े-मरोड़े बिना, उसे स्पन्द करनेवाले (=लहरानेवाले) क्षणिक विज्ञानके रूप ही में ले लिया; और बौद्धोंके आसन्न-विज्ञान (=समष्टिरूपेण विज्ञान) को शिव नाम देकर अपने दर्शनकी नींव रखी। इन दार्शनिकोंके बारेमें लिखकर हम ग्रंथको और नहीं बढ़ाना चाहते, क्योंकि अभी ही इसके पूर्वनियत आकारको हम बढ़ा चुके हैं, और एकाध जगह ग्रंथका जरूरतसे ज्यादा विस्तार करनेमें हम इसलिए भी मजबूर थे, कि वह विषय हिन्दीमें अभी आया नहीं है। अतः हम अद्वैत वेदान्तके संस्थापक दार्शनिकोंके बारेमें लिखे बिना भारतीय दर्शनसे विदाई नहीं ले सकते।

उपनिषद्के दार्शनिकों और वादरायणका क्या मत था, इसके बारेमें हम पहिले काफी लिख चुके हैं, वहाँ यह भी जिक्र आ चुका है, कि इन दार्शनिकोंके विचारोंको विशिष्टाद्वैती (भूत-चेतन-सहित-ब्रह्म-वादी) रामानुज अनेकाकृत अधिक ईमानदारीसे प्रकट करते हैं; हाँ, वादरायणके दोषोंको कुछ बढ़ाचढ़ाकर लेते हुए। वादरायणने खुद दूसरे दर्शनों और विशेषकर बौद्धोंके प्रहारसे उपनिषद्-दर्शनको बचानेके लिए अपना

ग्रंथ लिखा था। न्याय-वैशेषिकके बाद चल रहे थे, उनके खिलाफ बौद्धोंका प्रतिवाद जारी हुआ; उपनिषद्-वेदान्तका बाद चल रहा था और उसका प्रतिवाद बौद्ध कर रहे थे। सदियों तक बाद-प्रतिवाद चलते रहे, और दोनोंसे प्रभावित एक तीसरा वाद—संवाद—न पैदा हो, यह हो नहीं सकता था। पुराने न्याय-वैशेषिक वादों तथा दिग्नाग धर्मकीर्तिके प्रतिवादोंसे मिलाकर गंगेश (१२०० ई०) को हम एक नये तर्कशास्त्र (=नव्य-न्याय, तत्त्वचिन्तामणि) के रूपमें संवाद उत्पन्न करते देखते हैं, जिसमें पुराने न्याय-वैशेषिककी बहुतसी कमजोर बातोंको छोड़नेका प्रयत्न किया गया है। वसु-गुप्तने तो अपने शैवदर्शनमें ब्राह्मणोंके ईश्वर (=शिव) और बौद्धोंके क्षणिक विज्ञानको ले एक अलग संवाद तैयार किया। उपनिषद् और वादरायणकी परम्परामें भी वाद, प्रतिवाद बिना अपना प्रभाव जमाए नहीं रह सकते थे, और इसका नतीजा था, गौडपादका बुद्धके अनुचर-दार्शनिकों नागार्जुन और असगकी शरणमें जाना। गौडपाद असगको न छोड़ते हुए भी नागार्जुनके शून्यवादके बहुत नजदीक हैं, और “द्विपदांबर” (मनुष्योंमें श्रेष्ठ) “सबुद्ध” के प्रति अपनी भक्ति खुले शब्दोंमें प्रकट करते हैं। उनके अनुयायी (प्रशिष्य?) शकर असगके नजदीक हैं, और साथ ही इस बातकी पूरी कोशिश करते हैं, कि कोई उन्हें बौद्ध न कह दे।

शकर उस युगके थोड़े बाद पैदा हुए, जिसमें कालिदास-भवभूति-वाण जैसे कवि, दिग्नाग-उद्योतकर-कुमारिल धर्मकीर्ति जैसे दार्शनिक हुए। राजनीतिक तीरसे यह उस युगका आरम्भ था, जब कि भारत पतन और चिर-दासता स्वीकार करनेकी जोरसे तैयारी कर रहा था। हर्षवर्धनका केन्द्रीकृत महान् साम्राज्य छिन्न-भिन्न हो चुका था, और पुराने ग्रामीण प्रजातन्त्र और कबीले (=प्रान्तों) तथा जातियोंकी प्रतिद्वन्द्वितामें पलती मनोवृत्ति आन्तरिक विग्रहको प्रोत्साहन तथा बाहरी आक्रमणको निमंत्रण दे रही थी। हम इस्लामिक दर्शनके प्रकरणमें बतला चुके हैं,

कि कैसे सातवीं सदीके दूसरे पादमें दुनियाकी दो खानाबदोश पशुपालक जातियाँ—तिब्बती और अरब—अपने निर्भीक, निष्ठुर तथा बहादुर योद्धाओंको संगठित कर एक मजबूत सैनिक शक्ति बन, सम्य किन्तु पुंस्व-हीन देशोंको परास्त कर उनके सर्वस्वपर अधिकार जमानेके लिए दीड़ पड़े। गौडपाद और शंकरका समय वह था, जब कि अरब और तिब्बतका पहिला जोश खतम हो गया था, और खोड्-चन्-गम्बो (६३०-६९८ ई०) तथा खलीफा उमर (६४२-४४ ई०) की विजयी तलवारें अपने म्यानोंमें चिर-विश्राम कर रही थीं और उनके सिंहासनोंको ठि-खोड्-दे-चन् (८०२-४५ ई०) तथा खलीफा मामून् (८१३-३३ ई०) जैसे कोमल-कला और दर्शनके प्रेमी अलकृत कर रहे थे। मामून्के समय अरबी भाषाको जिस तरह समृद्ध बनाया जा रहा था, ठि-खोड्-दे-चन्के समय उसी तरह भारतीय बौद्ध साहित्य और दर्शनके अनुवादोंसे तिब्बती भाषा मालामाल की जा रही थी। यही समय था जब कि नालंदाके दार्शनिक शान्त-रक्षित—जो कि बस्तुतः अपने समयके भारतके अद्वितीय दार्शनिक थे आखिरी उन्मत्तमें तिब्बत से जा उस बर्बर जाति को बुलवादी दर्शनके साथ सम्यता की मीठी घूँट देकर मुलाना चाहते थे। फर्क इतना था ज़रूर कि अरबोंकी तलवारको बगदादमें ठबी पड़ते देख, उसे उठानेवाले (भराको-बासी) बर्बर तथा मध्य एसियाके तुर्क, मुगल जैसी जातियाँ मिल जाती हैं, क्योंकि वहाँ इस्लामकी व्यवहारवादी शिक्षा तथा एक 'खास उद्देश्य' के लिए जगत्-विजय—आकांक्षा थी; लेकिन बेचारे खोड्-चन्की तलवारके साथ वैसा "खास उद्देश्य" न होनेसे वह किसी दूसरेको अपना भार बहन करनेके लिए तैयार नहीं कर सकी।

बगदादमें अरबी तलवारका जो शान्ति-होम किया जा रहा था, उसके पुरोहितोंमें कुछ भारतीय भी थे, जिन्होंने अरबोंको योग, गणित, ज्योतिष, वैद्यकके कितने ही पाठ पढ़ाये; किन्तु जैसा कि मैंने अभी कहा, वह शान्त नहीं हुई, उसने सिर्फ हाथ बदला और किसी अरबकी जगह महमूद गज़नवी और मुहम्मद गोरी जैसे तुर्कोंके हाथमें पड़कर भारतको भी अपने पजेमें ले दबोचा।

यह वह समय था, जबकि भारतमें तंत्र-मंत्रका जबरैस्त प्रचार हो रहा था, और राजा बर्मपाल (७६८-८०९) के समकालीन सरहपाद^१ (८०० ई०) जैसे सांख्य सिद्ध अपनी सिद्धियों और उनसे बचकर अपनी मोहक हिन्दी-कविताओंसे जनता और शासकवर्गका ध्यान अपनी ओर आकर्षित कर रहे थे। शताब्दियोंसे धर्म, सदाचारके नामपर “मानव” की अपनी सभी प्राकृतिक भूखों—विशेषकर यौन सुखों—के तृप्त करनेमें बाधा-पर-बाधा पहुँचाई जाती रही। ब्रह्मचर्य और इन्द्रिय-निग्रहके यशोगान, दिखावा तथा कीर्ति-प्रलोभन द्वारा भारी जन-संख्याको इस तरहके अप्राकृतिक जीवनको अपनानेके लिए मजबूर किया जा रहा था। इसीका नतीजा था, यह तंत्र-मार्ग, जिसने मद्य, मांस, मत्स्य, मैथुन, मुद्रा (छराबके प्याला रखने आदिके लिए हाथ द्वारा बनाए जानेवाले खास चिह्न)—इन पांच मकारोंको मुक्ति-का सर्वश्रेष्ठ उपाय बतलाना शुरू किया। लोग बाहरी सदाचारके डरसे डर आनेसे हिचकिचाते थे, इसलिए उसने डबल (=दुहरे) सदाचारका प्रचार किया—अर्थात्-चक्रमे पांच मकार ही महान सदाचार हैं, और उससे बाहर वह आचार जिसे लोग मानते जा रहे हैं। एक दूसरेसे बिल्कुल उलटे इस डबल सदाचारके युगमें यदि शंकराचार्य जैसे डबल-दर्शन-सिद्धान्ती पैदा हो, तो कोई आश्चर्य नहीं।

आर्थिक तौरपर देखनेसे यह सामन्तों-महन्तों और दासों-कम्मीयोंका समाज था। इनके बीचमे बनिया और साहुकार भी थे, जिनका स्वार्थ शासक—सामन्त-महन्त—से अलग न था; और उन्हींकी भाँति यह भी डबल सदाचारके शिकार थे। शासक और सम्पत्तिमान् वर्ग विलासके नये-नये साधनोंके आविष्कारोंमें तथा दास-कम्मी वर्गके अपने खून-पसीने एक कर उसे जुटानेमे लगा था।—एक खाते-खाते मरा जा रहा था, दूसरा भूखसे तड़फते-तड़फते; एक ओर अपार ऐश्वर्य-लक्ष्मी हँस रही थी, दूसरी ओर नगी-भूखी जनता कराह रही थी। यह नाटक दिल रखनेवाले व्यक्तिपर चोट पहुँचाए

१. देखो, मेरी ‘हिन्दी काव्य-बारा’ प्रथम खण्ड

शिक्षा नहीं रूख सकता था; और चोट खाया दिला दिमागको कुछ करनेके लिए मजबूर कर सकता था। इसलिए विल-विमामको बेकाबू न होने देनेके लिए एक भूल-भूलैयाकी शंकरत थी, जिसे कि इस तरहके और समयोंमें पहिले भी पैदा किया जाता रहा और अब भी पैदा किया जा रहा है। गौड-पाद तथा शंकर भी उसी भूल-भूलैयाके बाहून बने।

§ १—गौडपाद (५०० ई०)

१. जीवनी—शंकरके दर्शनके मूलको ईड़नेके लिए हमे उनके पूर्व-गामी गौडपादके पास जाना होगा। शंकरका जन्म ७८८ ई० और मृत्यु ८२० ई० है। म० म० विधुशेखर मट्टाचार्य^१ ने गौडपादका समय ईसाकी पाँचवीं सदी ठीक ही निश्चित किया है। गौडपादके जीवनके बारेमें होंगे इतने ज्यादा कुछ नहीं मालूम है, कि वह नर्मदाके किनारे रहते थे। नर्मदा मध्यप्रान्त, मालवा और गुजरात तक बहती चली गई है, इसलिए यह भी कहना आसान नहीं है, कि गौडपादका निवास कहाँपर था।

२. कृतिर्मा—गौडपादकी कृतियोंमें सबसे बड़े शंकर ही हैं, जिनके दोक्षा-गुरु यद्यपि गोविंद थे, किन्तु निर्माता निस्तन्देह गौडपाद थे; किन्तु उनके अतिरक्त गौडपादका एक दर्शन-ग्रन्थ आगमशास्त्र या माण्डूक्य-कारिका है। ईश्वरकृष्णको सांख्यकारिकापर भी गौडपादकी एक छोटीसी टीका (वृत्ति) है, किन्तु वह मामूली तथा बहुत कुछ भाँटूर वृत्तिसे ली गई है। माण्डूक्य-कारिकामें चार अध्याय हैं, जिनमें पहिला अध्याय ही माण्डूक्य उपनिषद्से संबंध रखता है, नहीं तो बाकी तीन अध्यायोंमें गौडपादने अपने दार्शनिक विचारोंको प्रकट किया है।

गौडपादका माण्डूक्य-उपनिषद्पर कारिका लिखना बतलाता है, कि वह उपनिषद्को अपने दर्शनसे संबंध मानते हैं, लेकिन साथ ही वह छिपाना नहीं चाहते, कि बुद्ध भी उनके लिए उतने ही श्रद्धा और

१. The Agama Shastra of Gaudapada, Calcutta, 1943.

सम्मानके भाजन हैं। चौथे अध्याय ("अलातशान्ति-प्रकरण" जो कि वस्तुतः बौद्ध विज्ञानवादका एक स्वतंत्र प्रकरण ग्रंथ है) की प्रारंभिक कारिकामें ही वह कहते हैं—"मै द्विपद्-वर" (=मनुष्य-श्रेष्ठ) को प्रणाम करता हूँ, जिसने अपने आकाश जैसे विस्तृत ज्ञानसे जाना (=संबुद्ध किया), कि सभी धर्म (=भाव, वस्तुएँ) आकाश-समान (गगनोपम) शून्य हैं।" इसी प्रकरणकी १९वीं कारिकामें फिर बुद्धका नाम लिया गया है।^१ इसके अतिरिक्त भी उन्होंने बुद्धके उपदेश करनेकी बात दूसरी कारिका (४१२) में की है। ४२वीं (४१४२) कारिकामें वह फिर बुद्ध और ९०वींमें "अग्रयान" (=महायान) का नाम लेते हैं। ९८वीं और ९९वींमें बुद्धका नाम ले (नागार्जुनकी भाँति) कहते हैं कि सभी वस्तुएँ स्वभावतः शुद्ध अनावृत है, इसे बुद्ध और मुक्त जानते हैं। अन्तिम कारिका (४११००) में वह फिर पर्यायसे बुद्धकी वंदना करके अपने ग्रंथको समाप्त करते हैं।

श करने माण्डूक्य-उपनिषदपर भाष्य करते हुए इन स्पष्ट बौद्ध प्रभावों को हटानेकी निष्फल चेष्टा की है।

गौडपादका माण्डूक्य-उपनिषदको ही कारिका लिखनेके लिए चुनना खास मतलबसे मालूम होता है। (१) माण्डूक्य एक बहुत छोटी सिर्फ पच्चीस पंक्तिकी उपनिषद् है, जिससे वहाँ उन्हें अपने विचारोंको ज्यादा स्वतंत्रतापूर्वक प्रकट करना आसान था; (२) माण्डूक्यमें सिर्फ ओम् और उसके चारों अक्षरोंसे आत्मा (=जीव) की जाग्रत आदि चार अवस्थाओंका वर्णन किया गया है; यह ऐसा विषय था, जिसमें उनके माध्यमिक-योगाचारी विचारोंके विकृत होनेकी समाधान न थी; (३) इसमें आत्माके लिए अ-दृष्ट, अ-व्यवहार्य, अ-ग्राह्य, अ-लक्षण, अ-चिन्त्य आदि जो विशेषण आए हैं, वह नागार्जुनके माध्यमिक-तत्त्वपर भी लागू

१. बौद्धोंके संस्कृत और पालि-साहित्यमें द्विपदोत्तम, या द्विपदुत्तम शब्द मुद्धके लिए आता है। देखो "जागमशास्त्र" (म० म० विधुशेखर भट्टाचार्य-संपादित, कलकत्ता १९४३) २. "सर्वथा बुद्धंरजातिः परिबीपिता।

होते हैं। गौडपादकी चेष्टा थी, बौद्ध दर्शनका पलड़ा भारी रखते हुए उपनिषद्से उसका संबंध जोड़ना। शून्यवादके अपनानेमें उन्हें क्षणिक अ-क्षणिकके झगड़ेमें पड़नेकी जरूरत न थी। शंकरने भी बौद्ध दार्शनिक विचारोंसे पूरा फायदा उठाया, किन्तु वह उसे सोलहो आने उपनिषद्की चीज बनाकर वैसा करना चाहते थे। हाँ, साथ ही वह उसे बुद्धिवादके पास रखना चाहते थे, इसलिए उन्हें योगाचारके विज्ञानवादको अपनाना पड़ा, किन्तु, विज्ञान (=चित्त)-तत्त्वकी घोषणा करते हुए उन्हें क्षणिक, अक्षणिकमेंसे एक चुनना था, शंकरने अ-क्षणिक (=नित्य) चित्त-तत्त्व स्वीकार कर अपनेको शुद्ध ब्राह्मण दार्शनिक साबित करनेका प्रयत्न किया।

३. दार्शनिक विचार—यहाँ हमें गौडपादके उन विचारोंमेंसे कुछके बारेमें कहना है, जिनको आधार बनाकर शंकरने अपने दर्शनकी इमारत खड़ी की।

अजत् नहीं—“कोई वस्तु न अपनेसे जनमती न दूसरेसे ही; (जो) कोई वस्तु विद्यमान, अविद्यमान या विद्यमान अ-विद्यमान है, वह (भी) नहीं उत्पन्न होती।” जो (वस्तु) न आविमें है, न अन्तमें, वह वर्तमान-कालमें भी वैसी ही है; झूठेकी तरह होती वह झूठी ही दिखलाई पड़ती है।”

सब माया—“वस्तुएँ जो जनमती कही जाती हैं, वह भ्रमसे ही न कि वस्तुतः। उनका जन्म मायारूपी है, और मायाकी कोई सत्ता नहीं।” “जैसे स्वप्नमें चित्त मायासे (द्रष्टा और दृश्य) दो रूपोंमें गति करता है, वैसे ही जाग्रतमें भी चित्त मायासे दो रूपमें गति करता है।”

जीव नहीं—“जैसे स्वप्नवाला या मायावाला जीव जनमता और मरता (सा दीखता है) उसी तरह ये सारे जीव ‘हैं’ भी और ‘नहीं’ भी हैं।”

परमतत्त्व—“बाल बुद्धि (पुरुष) ‘है’, ‘न-है’, ‘है-न है’ और ‘न-है-

१. आगमशास्त्र ४।२२

२. बही ४।३१

३. बही ४।५८

४. बही ४।६१

५. बही ४।६८-६९

न-न हैं। इन (चारों कोटियों) में चल, स्थिर, चल-स्थिर, नचल-नस्थिर-के तीरपर (वास्तविकताको) छिपाते हैं। इन चारों कोटियोंको एकड़से भगवान् (=परमतत्त्व) सदा ढँके उन्हें नहीं छुवाई देते। जिसने उसे देख लिया वही सर्वद्रष्टा है।”

शंकरके सारे मायावादकी मौलिक सामग्री यही मौजूद है। और विज्ञान-नवाद ?—

“जैसे फिरती बनेठी सीधी या गोल आदि चीजें हैं, वैसे ही विज्ञान-द्रष्टा और दृश्य जैसा दोलता है।”

गोडपाद मानते हैं कि (१) एक अद्वय (विज्ञान) तत्त्व है जो शंकर-के ब्रह्मकी अपेक्षा नागार्जुनके शून्यके ज्यादा नजदीक है; (२) जगत् माया और भ्रम मात्र है; (३) जीव नहीं है, जन्म, मरण, और कर्म-भोग किसीको नहीं होता। ये विचार “ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या जीव ब्रह्म हो है” से काफी अन्तर रखता है, और वह अन्तर बौद्ध शून्यवादके पक्षमें है।

§ २—शंकराचार्य (७८८-८२० ई०)

१. जीवनी—शंकरका जन्म ७८८ ई० में मलाबार (केरल) में एक ब्राह्मण कुलमें हुआ था। अमी शंकर गर्भमें ही थे कि उनके पिता शिवगुरुका देहान्त हो गया, और उनके पालन-पोषण तथा बाल्य-शिक्षाका भार माताके ऊपर पड़ा। यह वह समय था जब कि बीच, ब्राह्मण, जैन सभी धर्म अधिकसे अधिक लोगोंको साधु बनानेकी होड़ लगाए हुए थे। आठ वर्षके बालक शंकरके ऊपर किसी संन्यासी गोविन्दकी नजर पड़ी, और उन्होंने उसे चेला बनाया। जैसा कि पहिले कह चुके हैं, गोविन्दके दोस्तगुरु होनेपर

१. वही ४।८३, ८४; तुलना करो “न सप्तासप्त सबसप्त चाप्यनु-भयात्मकम् । चतुष्कोटिबिनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका जगुः।”—सर्वदर्शन संग्रह (बौद्ध-वर्णन) ।

२. आसम ० ४।४७

३. “ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नापरः” ।

जी संकरके "सिद्धागुद" गौडपाद बतलाये जाते हैं। एकसे अधिक संकर-विम्बजबमें संकरके भारी भारी शास्त्रार्थों, उनकी दिव्य प्रतिभा और चमत्कारोंका जिक्र है; किन्तु हर एक वर्गमें अपने आचार्यके बारेमें ऐसी कथाएँ मिलती हैं। हम निश्चित तौर से इतना ही कह सकते हैं, कि संकर एक मेधावी तपस्वी थे, बत्तीस वर्षकी कम आयुमें मृत्युके पहिले वेदान्त और इस प्रधान उपनिषदोंपर सुन्दर और विचारपूर्ण भाष्य उनकी प्रतिभाके पक्के प्रमाण हैं। शास्त्रार्थके बारेमें हम इतना ही कह सकते हैं, कि संकरके समकालीन छान्तरक्षित ही नहीं, उनके बादके भी कमलशील (८५० ई०), बितारि (१००० ई०) जैसे महान् दार्शनिक उनके बारेमें कुछ नहीं जानते। जान पड़ता है, बौद्धोंके तर्कशेसे कुछ बानोंको लेकर संकरने जलग एक छोटा सा शस्त्रागार तैयार किया था, जिसका महत्व शायद सबसे पहिले वाचस्पति मिश्र (८४१ ई०) को मालूम हुआ; किन्तु वह तब तक गुप्तनाम ही पड़ा रहा, जब तक कि तुर्कोंके आक्रमणसे प्राण पानेके लिए बौद्ध-दर्शनके नेताओंने भारतको छोड़ हिमालय और समुद्रपारके देशोंमें भाग जाना नहीं पसन्द किया। हाँ, इतना कह सकते हैं, कि बौद्ध भारतके अन्तिम प्रधान आचार्य या सधराज शाक्य श्रीमद्र (११७-१२२५ ई०) के भारत छोड़ने (१२०६ ई०) से पहिले संकरको श्रीहर्ष (११९८ ई०) जैसा एक और जबर्दस्त वरदान मिल चुका था।

२. संकरके दार्शनिक विचार—संकरने जैसे तो अपने विचारोंकी छाप अपने सभी ग्रंथोंपर छोड़ी है; किन्तु वेदान्तसूत्रके पहिले चार सूत्रों (चतुःसूत्री) के भाष्यमें उन्होंने अधिक स्वतंत्रताके साथ काम लिया है। बौद्धोंके संवृति-सत्य और परमार्थ-सत्यको अपना मुख्य हथियार बनाकर

१. संकरके वेदान्त-भाष्यकी टीका (भाष्यटीका) रचयिता।

२. संकरके सिद्धान्तपर, किन्तु गौडपादकी जीति नागार्जुनके शून्यवादसे अत्यन्त प्रभावित-ग्रंथ "अंजन-संज्ञ-साध"के रचयिता तथा कनऊजअधिपति जयचंदके समा-संज्ञित।

ब्रह्मको ही एकमात्र (=द्वैत) सत् पदार्थ मानते हुए उन्होंने व्यवहार-सत्यके तौरपर सभी बुद्धि और अ-बुद्धि-गम्य ब्राह्मण-सिद्धान्तोंको स्वीकार किया।

(१) शब्द स्वतः प्रमाण—शब्द ही स्वतः प्रमाण है, दूसरे प्रत्यक्ष, अनुमान आदि प्रमाण शब्द (=वेद) की कृपासे ही प्रमाण रह सकते हैं—मीमांसकोंकी इस अध-पकड़को व्यवहारमें शकरी भी उसी तरह मानते हैं, एक तार्किक किसी बातको अपने तर्कबलसे सिद्ध करता है, दूसरा अधिक तर्क-कुशल उसे गलत साबित कर दूसरी ही बातको सिद्ध कर देता है, इस तरह तर्कके हम किसी स्थिर स्थानपर नहीं पहुँच सकते। सत्यकी प्राप्ति हमें सिर्फ उपनिषद्में ही हो सकती है। तर्क युक्तिको हम सिर्फ उपनिषद्के अभिप्रायको ठीकसे समझनेके लिए ही इस्तेमाल कर सकते हैं। शकरी के अनुसार वेदान्त-सिद्धान्तोंकी सत्यता तर्क या युक्ति (=बुद्धि) पर नहीं निर्भर करती, बल्कि वह इसपर निर्भर है कि वह उपनिषद्-प्रतिपादित है। इस प्रकार प्रमाणके बारेमें शकरीके वही विचार थे, जो कि जैमिनि और कुमारिलके, और जिनके खडनमें धर्मकीर्ति युक्तियोंको हम उद्धृत कर चुके हैं।

(२) ब्रह्म ही एक सत्य—अनादि कालसे चली आती अविद्या (=अज्ञान) के कारण यह नाना प्रकारका भेद प्रतीत होता है, जिससे ही यह जन्म मरण, मरण आदि सासारिक दुःख होते हैं। इन सारे दुःखों की जड़ काटनेके लिए सिर्फ “एकआत्माही सत् है” यह ज्ञान जरूरी है। इसी आत्माकी एकता या ब्रह्म-अद्वैतके ज्ञानके प्रतिपादनको ही शकरी अपने ग्रन्थका प्रयोजन बतलाते हैं।^१ वह ब्रह्म सत् (=अस्तित्व)-मात्र, चित् (=चेतना) और आनन्द-स्वरूप है। सत्-चित्-आनन्द-स्वरूपता उसके गुण हैं और वह उनका गुणी। यह बात ठीक नहीं, क्योंकि गुण-गुणीकी कल्पना भेद—द्वैत—को लाती है, इसलिए वह किसी विगेषण—गुण—से रहित निर्विशेष चित्-मात्र हैं। सभी मानसिक और शारीरिक वस्तुएँ बिलीन, परिवर्तित होती जाती हैं, और उनके भीतर एक अपरिवर्तनीय परम-सत् बना रहता है। दूसरे सारे

दर्शन प्रमाणोंकी खोजमें है, जिसमें कि वे बाहरी वस्तुओंकी सत्यताका पता लगा सकें; किन्तु वेदान्त बाहरी दृश्यों (=वस्तुओं) की तहमें जो चरम परम-सत्य है, उसकी खोज करता है; इसीलिए वेदान्तके सामने दूसरे शास्त्र गुच्छ हैं।^१

(३) जीव और जगिजा—ब्रह्मही सिर्फ एकतत्त्व है, भेद—नाना-पन—का स्थान गलत है, इसे मान लेनेपर उससे भिन्न कोई ज्ञाता—जीव—का विचार ठीक नहीं रहता। 'मैं जानता हूँ'—यहाँ जाननेवाले 'मैं' का जो अनुभव हमें होता है, उस ज्ञानका अस्तित्व सिद्ध होता है, यह कहना ठीक नहीं है। इस तरहका अनुभव तथा उससे होनेवाले जीवका ज्ञान केवल भ्रान्तिमान है, उसी तरह जैसे सीपने चाँद, रस्तीमें साँप, मृगतृष्णावाले बालूमें जलका प्रत्यक्ष-अनुभव तथा ज्ञान भ्रान्तिके सिवा कुछ नहीं। ज्ञाता, ज्ञान, ज्ञेयके भेदोंको छोड़ सिर्फ अनुभवमान हम ले सकते हैं, क्योंकि भेदके जाति और अन्त भी न होनेसे, वर्तमानमें भी अस्तित्व न रखनेके कारण अनुभव मात्र ही तीनों काकोंमें एकता रहता है; फिर अनुभवमात्र—ज्ञातामान—ब्रह्म ही है। अतएव ब्रह्मके अतिरिक्त भेद-प्रतिपादक "मैं मनुष्य हूँ" इस तरहका मनुष्यता जातिसे युक्त पिढमें ज्ञाताका स्थान केवल जगिजा (= भ्रम) मात्र है। ज्ञाता उसे कहते हैं, जो कि ज्ञानको क्रिया करता है। क्रिया करनेवाला निर्विकार नहीं रह सकता, फिर ऐसे विकारी जीवकी सारे विकारोंके बीच एकरस, साक्षी, चित्-मात्र तत्त्वमे कहा गुंजाइस हो सकती है? फिर ज्ञेय (=बाहरी पदार्थों) के बिना किसीको ज्ञाता नहीं कह सकते। आगे बतायेंगे कि ज्ञेय, दृश्य, जगत् सिर्फ भ्रममात्र हैं। "मैं जानता हूँ" यह अनुभव सब अवस्थामे नहीं होता, सुषुप्ति (=याद

१. "सायद् गर्भवन्ति शास्त्राणि जम्बुका विपिने यथा।

न गर्भवन्ति महासन्तिर्वायद् वेदान्त-केसरी॥"

(तब तक ही दूसरे शास्त्र जंगलमें स्यादकी तरह गर्वते हैं, जब तक कि महाबली वेदान्त-मैत्रेय नहीं गर्वता।)

निद्रा) और भूच्छामि उसका कहीं पता नहीं रहता, किन्तु आत्माका अहं-रहित अनुभव उस वक्त भी होता है, इसलिए अहंका क्वाल तथा उससे जीवकी कल्पना गलत है। दर्पमल्लंघमें मुख या चन्द्रमाका प्रतिबिम्ब दिखलाई पड़ता है, किन्तु सभी जानते हैं, कि वहाँ मुख या चन्द्रमा नहीं है, वह भ्रम मात्र है; इसी तरह चिन्मात्र निविशेष ब्रह्ममें 'अहं' या ज्ञाताका क्वाल सिर्फ भ्रम, अविद्या है। वस्तुतः ब्रह्ममें ज्ञाता—जीव—के क्वालकी जननी यही अविद्या है—ब्रह्मपर पड़ा अविद्याका पर्दा जीवको उत्पन्न करता है।

सवाल हो सकते हैं—ब्रह्मके अतिरिक्त किसी दूसरे तत्त्वको न स्वीकार करनेवाले अद्वैती वेदान्तियोंके यहाँ अविद्या कहसि आ गई? अविद्या अज्ञान-स्वरूप है, ब्रह्म ज्ञान-स्वरूप, दोनों प्रकाश और अन्धकारकी भाँति एक दूसरेके अत्यन्त विरोधी एवं एक दूसरेके साथ न रह सकनेवाले हैं; फिर ब्रह्मपर अविद्याका पर्दा डालना कैसे हो हुआ, जैसे प्रकाशपर अन्धकारका पर्दा डाला जाय। वस्तुजगत्के सर्वथा अपलापसे इन और ऐसे हजारों प्रश्नोंका उत्तर अद्वैती सिर्फ यही दे सकते हैं, कि सत्य वही है, जिसे कि उपनिषद् बतलाते हैं। इसपर धर्मकीर्तिकी आँखोंके दो बुलबुलेवाली बात याद आ जाती है।

(४) जगत् विध्या—प्रमाणशास्त्रकी दृष्टिसे विचार करनेपर मालूम होता है, कि वृक्ष जगत् है, किन्तु वर्तमानमें ही। उसकी परिवर्तनशीलता बतलाती है, कि वह पहिले न था, न आगे रहेगा। इस तरह उसका अस्तित्व सब कालमें है, यह तो स्वयं गलत हो जाता है—“आदौ जन्ते च यत् नास्ति वर्तमानेऽपि तत् तथा।” वस्तुतः जगत् तीनों कालमें नहीं है। “जगत् है” में जगत्की कल्पना भ्रान्तिमूलक है, और “है” (=सत्) ब्रह्मका अपना स्वरूप है। “है” (=सत्) न होता, जो जगत्का भान न होता, इसलिए जगत्की भ्रान्तिका अधिष्ठान (=भ्रम-स्थान) ब्रह्म है, उसी तरह जैसे साँपकी भ्रान्तिका अधिष्ठान रस्सी, चाँदीकी भ्रान्तिका अधिष्ठान सीप।

(५) माया—“जादि अन्तमें नदारद वर्तमानमें भी वैसा” के अनुसार, यह जगत् वस्तुतः है ही नहीं, फिर यह प्रतीत (=प्रत्यक्ष अनुमानसे ज्ञात) क्यों हो रहा है?—यही तो माया है। मदारी डेर-के-डेर रुपये बनाता है, किन्तु क्या वह वास्तविक रुपये हैं, यदि ऐसा होता, तो उसे तमाशा दिललाकर एक-एक पैसा भाँगेकी जरूरत न पड़ती। वह रुपये क्या हैं?—माया, मायाके अलावा कुछ नहीं। जगत् भी माया है। माँ भी माया, बाप भी माया, पत्नी भी माया, पति भी माया, उपकार भी माया, अपकार भी माया, गरीबकी कामसे पिसती भूखसे तिलमिलती अँतड़ियाँ भी माया, निकम्मे अमीरकी फूली तौंद और ऐंठी मूछें भी माया, कोड़ोंसे लो-लोहान तड़फता दास भी माया और बेकसूरपर कोड़े चलाने वाला आलिम मालिक भी माया, खोर भी माया साहु भी माया, गुलाम हिन्दुस्तान भी माया, स्वतंत्र भारत भी माया, हिटलरकी हिंसा भी माया, गाँधीकी अहिंसा भी माया, स्वर्ग भी माया, नर्क भी माया, धर्म भी माया, अधर्म भी माया, बचन भी माया, मुक्ति भी माया, ... जगत् जादू है, माया है और कुछ नहीं।

यह है शंकरका मायावाद, जोकि समाजको हर विषयमा हर अत्याचारको अक्षुण्ण, अक्षूता रखनेके लिए जबर्दस्त हथियार है।

माया ब्रह्ममें कैसे लिपटती है?—शंकर इस प्रश्नहीको गलत बतलाते हैं। लिपटना वस्तुतः है ही नहीं, कूटस्थ एक-रस ब्रह्मपर जब उसका कोई असर हो, तब तो उसे लिपटना कहेंगे। मायामे कोई वास्तविकता नहीं, यह तो अविद्याके सिवाय और कुछ नहीं, और जैसे ही सत्य (=अद्वैत-ब्रह्म) का साक्षात्कार होता है, वैसे ही वह विलीन हो जाती है। माया क्या है?—इसका उत्तर सिर्फ यह दे सकते हैं कि वह अनिर्वचनीय (=अ-कथ) है। वस्तु न होनेसे उसे सत् नहीं कह सकते; जगत् जीव, आदिके भेदोंकी प्रतीति होती है, इससे उसे बिलकुल असत् भी नहीं कह सकते; इस तरह उसे सत् और असत् दोनोंसे अ-निर्वचनीय (=अ-कथनीय) कह सकते हैं।

(६) मुक्ति—परमार्थतः पृष्ठनेपर शंकर बंधन और मुक्तिके अस्तित्वसे इन्कार करते हैं, किन्तु उस कालके तान्त्रिकोंके जबर्दस्त डबल सदाचारकी भाँति वह अपने दर्शनके डबल सिद्धान्तको बहुत सफलतासे इस्तेमाल कर सकते थे, इसीलिए व्यवहार-सत्यके रूपमें उन्हें बंधन और मुक्ति को माननेसे इन्कार नहीं। अविद्या ही बंधन है, जिसके ही कारण जीवको भ्रम होता है, यह पहिले कह आए हैं। “निर्विशेष नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, स्वप्रकाश, चिन्मात्र, ब्रह्म ही मैं हूँ” जब यह ज्ञान हो जाता है, तो अविद्या दूर हो जाती है, और बद्ध होनेका भ्रम हट जाता है, जिसे ही मुक्ति कहते हैं। ब्रह्म सत्य है जगत् मिथ्या, जीव ब्रह्म ही है दूसरा नहीं—यही ज्ञान है, जिससे अपनेको बद्ध समझनेवाला जीव मुक्त हो जाता है; आखिर बद्ध समझना एक भ्रमात्मक ज्ञान था, जो कि वास्तविक ज्ञानके होनेपर नहीं रह सकता। “मै ब्रह्म” हूँ उपनिषद्का यह महावाक्य ही सबसे महान् सत्य है।

व्यवहारमें जब बंधनको मान लिया, तो उससे छूटनेकी इच्छा रखनेवाले (=मुमुक्षु) को साधन भी बतलाने पड़ेंगे। शंकर ने यहाँ एक सच्चे द्वैतवादीके तौरपर बतलाया, कि वह साधन चार हैं—(१) नित्य और अनित्य वस्तुओंमें फर्क करना (=नित्यानित्य-वस्तुविशेष), (२) इसलोक परलोकके फल-भोगसे विराग, (३) मनका शमन, इन्द्रियोंका दमन, त्याग-भावना, कष्ट-सहिष्णुता, श्रद्धा, चित्तकी एकाग्रता (शम-दम-उपरतितितिक्षा-श्रद्धा-समाधि); और (४) मुक्ति पानेकी बेताबी (=मुमुक्षुत्व)।

(७) “ब्रह्मज्ञ बोद्ध”—शंकरके दर्शनको सरसरी नजरसे देखनेपर मालूम होगा, कि वह ब्रह्मवादको मानता है, और उपनिषद्के अभ्यात्म-ज्ञानको सबसे अधिक प्रधानता देता है; किन्तु जब उसके भीतर घुसते हैं, तो वह नागार्जुनके धून्यवादका भाषावादके नामसे नामान्तर मात्र है। यह बात इससे भी स्पष्ट हो जाती है, कि उसकी आचार-धिला रखनेवाले

१. “ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मैव नाथरः”।

गौडपाद सीधे तीरसे बुद्ध और मागार्जुनके दर्शनके अनुयायी थे; और शंकरके अनुयायियोंमें सबसे बड़े अनुयायी श्रीहर्षका “संनयनसङ्ग्राह” सिर्फ सीतारामके मंगलाचरण तथा दो-चार मामूली बातोंके ही कारण कुछ माध्यमिक दर्शन (=शून्यवाद) का ग्रंथ कहे जानेसे बचाया जा सकता है। इसलिए कोई ताज्जुब नहीं, यदि पराङ्कुसुदास “व्यास” ने कहा—

“वेदोऽनृतो बुद्धकृतागमोऽनृतः,
प्रामाण्यमेतस्य च तस्य चानृतम्।
बोद्धोऽनृतो बुद्धिफले तथाऽनृते,
द्वयं च बौद्धाश्च समानसंसदः॥”

“(शंकरानुयायियो ! तुम्हारे लिए) वेद (परमार्थतः) अनृत (=बसत) हैं, (बीसे ही शून्यवादी बौद्धोंके लिए) बुद्धके लिए उपवेश अनृत हैं; (तुम्हारे लिए) इस (=वेद) का और (उनके लिए) उस (=बुद्ध-आगम) का प्रमाण होना गलत है। (तुम दोनोंके लिए) बोद्धा (=ज्ञाता, जीव) अनृत है, (उसी तरह) बुद्धि (=ज्ञान) और (उसका) फल (=मुक्ति) भी अनृत है; इस प्रकार तुम और बौद्ध एक ही भाई-बिरादर हो।”

इसीलिए शंकर “प्रच्छन्न बौद्ध” कहे जाते हैं।

परिशिष्ट

१-ग्रंथ-सूची

Das Gupta (S. N.)	History of Indian Philosophy, 2 Vols.
Radhakrishnan (S.)	Indian Philosophy, 2. Vols
Vidyabhushana (S. C.)	History of Indian Logic.
Stcherbatsky (T. H.)	Buddhist Logic, 2 Vols.
Winternitz	History of Indian Literature, Vol. II.
Lewis (G. E.)	History of Philosophy.
Lewis (John)	Introduction to Philosophy, 1937
De Boer (T. J.)	History of Philosophy in Islam, 1903.
Thilly	History of Philosophy.
Macdougall	Modern Materialism and Emergent Evolutions, 1929.
Stapledon	Philosophy and Living, 1939.
Feuerbach (L.)	Atheism.
Engels (F.)	Essence of Christianity.
Marx (Karl)	(Anti-Duhring)
	Capital, 3 Vols.
	Thesis on Feuerbach
	Holy family
	Poverty of Philosophy.
Marx and Engels	German Ideology.
	Communist Manifesto.

शबाली	(इस्लामी दर्शन)
इब्न-रोषद	अष्टाउल्-उलूम
इब्न-खल्बून	तोहाफतुल्-क़िलासक़ा
शिखली नेमानी	तोहाफतुल्-तोहाफतुल्-क़िलासक़ा
	मुकद्दमये-तबारीस
	अल-शबाली
	अल्-कलाम
मुहम्मद यूनुस् अन्सारी	इब्न-रोषद
	(भारतीय दर्शन)
	अरवेद
	शातपथ-ब्राह्मण
	उपनिषद् (ईश, केन, कठ, प्रश्न, मुण्ड, मांडूक्य, ऐतरेय, तैत्तिरीय, छांदोग्य, बृहदारण्यक, स्वेताश्वतर, कौषीतकि, मैत्री)
	महाभारत
	भगवद्गीता
गीतम	परमसहिता (पञ्चरात्र)
बुद्ध (गीतम)	गीतम-बर्मसूत्र
	मुत्त-पिटक (दीर्घनिकाय, मज्झिमनिकाय, अंगुत्तरनिकाय, उदान)
	विनयपिटक (पातिमोक्ख, महावग्ग, चुल्लवग्ग)
	लकावतार-सूत्र
नागसेन	मिलिन्दप्रश्न
नागार्जुन	विग्रह-व्यावर्तनी
	माध्यमिक-कारिका
वसुबधु	विज्ञप्तिमात्रता-सिद्धि (त्रिशिका)
दिग्नाग	प्रमाणसमुच्चय

धर्मकीर्ति

असपाद (गीतम)

कणाद

पतञ्जलि

बादरायण

जैमिनि

ईश्वरकृष्ण

प्रशस्तपाद

उद्योतकर

जयंत भट्ट

गीतपाद

शंकर

रामानुज

परमहंसदास (व्यास)

श्रीहर्ष

माधवाचार्य

बाण

भर्तृहरि

बराहमिहिर

राहुल सांकृत्यायन

न्यायविष्णु

प्रभाषकारिक

बादल्याय

न्याय-सूत्र

वैशेषिक-सूत्र

योग-सूत्र

वेदान्त-सूत्र

मीमांसा-सूत्र

सांख्य-कारिका

वैशेषिक-भाष्य

न्यायकारिक

न्यायमञ्जरी

माहक्य-कारिका

वेदान्त-भाष्य

वेदान्त-भाष्य

वेदान्त टीका (भूतप्रकाशिका)

लण्डन-लण्ड-लण्ड

नैषधीयचरित

सर्वदर्शनसंग्रह

हर्षचरित

वैराग्यसतक

बृहत्संहिता

बुद्धचर्या

विश्वकी रूपरेखा

मानव-समाज

वैज्ञानिक-भौतिकवाद

ईराज

कुरानसार

पुरातत्त्व-निबंधावली

२-पारिभाषिक-शब्द-सूची

अकल—Nous (विज्ञान)	आत्मकतवाद्—Monadism.
अज्ञानावृत्त्युत्पत्ति—परिवर्तन	आत्मसम्प्राप्ति—Self-hypno- tisation.
अज्ञेयवाद—Agnosticism.	आत्मा—Self, soul, spirit, (नफ़्स्)
अतिशक्तिवात्त्व—Metaphy- sics.	आत्मा—आत्मिक—, अहं-अहंली
अतिमानुष आत्माएँ—अब्राम्— अल्लह्वा	आत्मानुभूति—Intuition.
अद्वैत—तीहीद	आत्मिक। जीवन—Spiritual life.
अद्वैतवाद—Monism.	आधार। कार्य—, इन्द्रियात्
अध्यात्मवर्चन—Metaphysics.	आसमानोंकी दुनिया—आत्म-अहं- लात्।
अविश्वासवाद—Atheism.	ईश्वरमें समाना—हल्लू
अनुभववाद—Neutrism.	ईसाई अहाद—Crusade.
अन्तर्भाषित—Interpenetra- tion.	उटोपिया—Utopia.
अन्तर्हित शक्ति—इस्तेबादे-कूबत्	उपलब्धि—Perception.
अकालसूनीवाद। नवीन—neo Platonism.	एकीकरण—Concentration.
अभाववात्त्व—Negated.	कार्डोवा—Cardova (in Spain)
अकल्पवाद—Nominalism.	कलाविज्ञान—Creative spi- rit.
अपेक्षाना—Eregena.	कल्पनामय—Abstract.
अव्यक्ती—Whole.	कारण—cause.
अव्यक्तिया—Seville.	कार्य—Effect.
आकृति—Form (शूरत)	कार्यकारणवाद—Causality.
आचारशास्त्र—Ethics.	कार्यकारण-संबंध—Causality.
आत्मकत—Monad.	

कार्यसमता—आवत	दिव्य चमत्कार—मोजेझ
काव्यशास्त्र—Poetics.	दिशा—Space.
किरणप्रसरण—Radiation	देव—अफ़लाक्
क्वन्तम् सिद्धान्त—Quantum.	देवजगत्—आलमे-अफ़लाक्
अधोलीय यंत्रशास्त्र—Celestial Mechanics.	देवता—अफ़लाक्, आत्मान्, फ़रिस्ता
ग्रनाता—Granada (in Spain).	देवलोक—आलम्-अफ़लाक्, देवात्मा—अज़्राम्-अफ़लाक्
गुण—Quality.	जरम्-अफ़लाक्
गुणात्मक परिवर्तन—Qualita- tive change.	देश—Space.
घटना—Event.	द्रव्य—Substance.
चिन्तन—Contemplation.	द्वंद्ववाद—Dialectics.
चेतनावाद—Idealism.	द्वंद्ववात्मक भौतिकवाद—Dialec- tical materialism.
अगजोवन—नफ़्स-आलम्	द्वंद्ववात्मक विकास—Dialectical evolution.
जालीनुस्—Galen	द्वंद्ववात्मक विज्ञानवाद—Dialectical idealism.
जीव—Soul, रूह, फ़लक, अब्बल	द्वैतवाद—Dualism.
जीवन—Life.	धर्ममीमांसा—फ़िक़्रा
ज्ञाता—मूद्रिक	धातुत्रय—मवालीद-सलासा (=
ज्ञानकी प्रामाणिकता—Validity of knowledge.	धातु, बनस्पति, प्राणी)
तत्त्व—Element.	नफ़्स—nous, अफ़ल, आत्मा,
तर्कशास्त्र—Logic	ब्रह्म, विज्ञान
तलेतला—Toledo (in Spain)	नाविक बुद्धि—Nautic nous.
तुफ़ैल। इब्न—Abubacer.	नाविक विज्ञान—Nautic nous.
तृष्णा—Will.	नाम—Mind.
दर्शन—Philosophy.	

नामवाद—Nominalism.

नास्तिकवाद—Atheism.

निमित्तकारण—Efficient
Cause.

निश्चितवाद—Determinism.

निराकार—Abstract.

परम—Absolute.

परमसत्त्व—Absolute.

परमसरोर—जिस्मे-मुत्तल्ल

परमाणुवाद—Atomism.

परमात्मतत्त्व—Absolute,
Absolute self.

परिचय—अद्राक्

परिचय । होशके साथ—, अद्राक्
शऊरा ।

परिचय । होशके बिना—, अद्राक्
ला-शऊरा

परिमाण—Quantity.

परिवर्तन—Change.

पवित्रसंब—अकबानुस्सका

पहचान—अद्राक्

प्रकृति—Hyla, nature,

भूत, माहा, हेबला

प्रतिषेधका प्रतिषेध—Negation
of negation.

प्रतिवाद—Antithesis.

प्रतीयमान जगत्—Phenomena

प्रत्यक्ष—Perception.

प्रत्यक्षीकरण । सम्मिलित—
हिस्स-मुस्तरक्,

प्रभाववाद—Pragmatism,

प्रमेय—Category.

प्रयोग—Practice.

प्रयोगवाद—Empiricism.

प्रयोजनवाद—Teleology.

प्रवाह—Continuity.

प्राकृति प्राकृतिक—हेबलानी, तबई

प्राकृतिक पिड—जिस्म-तबई

प्रामाण्य—Validity of
knowledge.

पैगंबर-बाक्य—हदीस्

फ़रिस्ता—क़लक, देवता

क़लक-अव्वल—जीव

बाजा । इन्न—, Avempace.

बाह्यजगत्—Phenomenon.

बुद्धिपूर्वक—Rational.

बुद्धिवाद—Rationalism.

बह्य—अव्वल, नफ्स

बह्यलय—हलूल्

बह्यलीनता—क़नाफ़िस्लाह

बह्यवाद । सबे—Pantheism.

नामवाद—Determinism.

भाषणसात्व—Rhetorics.

भूत—माहा, Matter.

भोगवाद—Hedonsim.

भौतिकतत्त्व—Matter (माहा)

भौतिक पिण्ड—विस्म-तर्क

भौतिकवाद—Materialism.

भौतिकवाद। यांत्रिक—Mechanical materialism.

भौतिकवाद। वैज्ञानिक—Scientific materialism.

भौतिकशास्त्र—Physics.

मन—Mind.

मनुष्यमापवाद—Pragmatism.

मनोमय—Rational.

मात्रा—Quantity.

माहा—प्रकृति, Hyla, matter,

मानवजीव—नरुस इन्द्रजाल्

मानवता—नरुस-आलम्

मूलतत्त्व—Element.

मूल स्वरूप—Arche-type.

व्यार्थवाद—Realism.

योगिप्रत्यक्ष—Intuition.

रहस्यवाद—Mysticism.

रूप—Matter.

रोसद। इस्म—Averroes.

वरुण—Uranus.

वस्तु-अपने-भीतर—Thing-in-itself.

वस्तुवाद—Realism.

वस्तुसार—Objective reality, Nomena, thing-in-itself.

वस्तुसारवाद—Noumenalism.

वाद—Theory, Thesis, कलाम

वादशास्त्र—इल्म-कलाम

वादशास्त्री—मुत्कलमीन्

विकास—Evolution.

विकास। सृजनात्मक—Creative evolution.

विचार—Idea.

विच्छिन्न प्रवाह—Discontinuous continuity.

विच्छिन्न सन्तति—Discontinuous continuity.

विच्छेदयुक्त प्रवाह—Discontinuous continuity

विज्ञान—Idea, intelligence, mind, nous, (नरुस) science.

विज्ञान। अविकरण—अकल-इन्द्रजाल्, नरुस-इन्द्रजाल्

विज्ञान। अम्यस्त—अकल-मुस्त-फाव

विज्ञान। एक—बहुवत्-अकल

विज्ञान। कर्ता—अकल-क्रमाक,

नफ़्स-क़वाल
विज्ञान। क्रिया—नफ़्स-क़ेवली
विज्ञान। जगदात्मा—अक़ल-अम्बल्
विज्ञान। ज्ञाता—अक़ल-मुद्रिक
विज्ञान। देव—अक़ल-सानी
विज्ञान। देवात्मा—अक़ल-सानी
विज्ञान। नाविक—Nautic
nous, नफ़्स-नाविक
विज्ञान। परम—अक़ल-मुल्क़
विज्ञान। प्राकृतिक—अक़ल-याही
अक़ल-हेबलानी
विज्ञान। मानव—नफ़्स-इन्सानो
विज्ञानकण—Monad.
विज्ञानवाद—Idealism.
विज्ञानीय शक्ति—अक़ली क़ुवत
विभाजन—Differentiation.
विरसू—Virus.
विरोधि समावयन—Unity of
opposites.
विशेष—Particular.
विश्लेषण—Analysis.
विश्ववात्मा—Logo.
वेदना—Sensation.
वैज्ञानिक भौतिकवाद—Scien-
tific materialism,
Dialectical materialism.
व्यक्ति—Particular.

सक्ति। अन्तर्हित—इस्तेवाद-क़ुवत
शारीरक (बद्द) वाद—Orga-
nism, pantheism.
शिवता—सवादत
सेविली—Seville (in Spain).
संज्ञेय—तल्खीस
सन्तति—Continuity.
सन्तान—Continuity.
सन्देहवाद—Scepticism.
संपूर्ण—Whole, अवयवी
समन्वय—Harmony.
सलेबीजव—Crusade.
संवाद—Synthesis.
साइंस—Science.
साकार—Objective, con-
crete.
सापेक्ष—Relative.
सापेक्षतावाद—Relativity.
सामर्थ्य—सलाहियत
सामान्य—Universal, जाति
सिद्धान्त—Theory.
सिद्धि—मोजज़ा
मीमापारो—Transcenden-
tal.
सूरत—आकृति
सोफ़ी—Sophist.
सोफ़ीवाद—Sophism.

स्कोलास्तिक आचार्य—Scholastic innate.

doctor.

स्वभाव—Character.

स्तनधारी—Mammal.

स्वयम्—*A priori*, innate.

स्थिति—Duration

स्वरूप—Character.

स्पर्श—Impression

स्वलक्षण—Character.

स्मृति—हृदीस्, हिफज

हल्ल—ईश्वरमें समाना, ब्रह्मालय

स्मृति। उच्च परिचयोंको—हिफज

हेतु—Cause.

मजानी।

हेतुता—Causality.

स्मृति। सामूहिक—हिफज-मजमुई

हेतुवाद—Causality.

स्वन उत्पन्न—*A priori*

हेबला—Hyla प्रकृति

स्वन सिद्ध—*A priori*.

हेबलानी—प्राकृतिक, माही

अस्वत सिद्ध—*A posteriori*.

अस्वत. उत्पन्न—*A posteriori*.

३—दार्शनिकोंका कालक्रम

पश्चिमी	ई० पू०	ई० पू०	भारतीय
यूनानी—			
		१०००	वामदेव
		७००	प्रवाहन, जैबलि
		७००	उद्दालक आरुणि
		६५०	याज्ञवल्क्य
		६००	आर्वाक
येल्	६४०-५५०		
अनक्सिमन्दर	६१०-५४५	६००	कुश सांकृत्य
अनक्सिमन	५९०-५५०	५००	वर्षमान महावीर
पिथागोर	५७०-५००	५००	पूर्ण काश्यप

पश्चिमी	ई० पू०	ई० पू०	भारतीय
क्सेनोफोन	५७०-४८०	५६३-४८३	बुद्ध
परमेनिद	५४०-४८३	५००	अजित केशकम्बल
		५००	सजय
		५००	गोशाल
हेराक्लितु ^१	५३५-४२५		
एम्पेदोकल	४९०-४३०		
सुक्रात	४६९-३९९	४००	वपिल
देमोक्रितु ^१	४६०-३७०		
अफलातू ^१	४२७-३४७	४००	पाणिनि
देवत्रेन	४१२-३२२		
अरस्तू	३८४-३२२		
(सिकन्दर)	३५६-३२३	(३२१-२९७)	चंद्रगुप्त मौर्य
		(२६९)	अनाक मौर्य
पिर्हो	३६५-२७०		
एपीकुरु ^१	३४१-२७०		
खेना	३३६-२४६		
थ्योफास्तु	१८७		
नेलुस	१३३	१५०	नागसेन
		(१५०)	पतञ्जलि वैयाकरण
अन्ड्रानिकुस्	८६		

सन् ईसवी

(नव-अफलातूनी दर्शन) —

फिलो यूदियो	२५-५०
अन्तियोक्	६८

१००

(विज्ञानवाद)

१. भौतिकवादी

पश्चिमी	ई०	ई०	भारतीय (वैभाषिक)
		१००	
		१५०	कणाद
अगस्तिन	१६६	१७५	नागार्जुन
प्लोतिनु	२०५-७१	२५०	अक्षपाद
	२४	२५०	पतञ्जलि (योग)
पोफिरी	२३३		
मानी (ईरान)	२४५		
		३००	वादरायण
		३००	जैमिनि
		३००	सीत्रान्तिक
		(३४०-७५)	समुद्रगुप्त, राजा)
अगस्तिन, सन्त—	३५३-४३०	(३८०-४१५)	चन्द्रगुप्त विक्रमा- दित्य)
		४००	बीषायन
		४००	उपबर्ष
		४००	वात्स्यायन
		३५०	असंग
		४००	वसुबधु
		४००	शबर
		४००	प्रशस्तवाद
हिपाशिया (बध)	४१५	४००	कालिदास
		४२५	दिग्नाग
		(४७६)	आर्यभट ज्योतिषी)
मज्जक (ईरान)	४८०-५३१	५००	उद्योतकर
(ईसाइयो द्वारा	५००		गोडपाद
दशन पढना निषिद्ध)	५२९	५५०	कुमारिल

कविचरित	६०	६०	भारतीय
देवप्रिया	६४९	(६००)	सुवर्णचर्म, राजा)
प्रकाशचरित			
(मुहम्मद बख्तखान)	६६०-६२२	६००	कर्मचरित
		६००	सिद्धसेन (जैन)
(भवाधिया, कलीका			
वर्णिक)	६६१-८०		
		७००	प्रकाशचरित-मुद्रा
		७२५	कर्मचरित
		७२५	कालिका
(अब्दुल अम्माद,			
कलीका, बगदाद)	७४९-५४		
(मसूर-कलीका			
बगदाद)	७५४-७५		
		७५०	अकलंकदेव (जैन)
		८००	गोविन्दपाद
मुकज्जका	७५४		
(हाकन, कलीका			
बगदाद)	७८६-८०९	८००	बसुमुद्रा (कर्मचरित- वीथ)
		७४०-८४०	शान्तरहित
(नामून, कलीका			
बगदाद)	८११-३३	७८८-८२०	कर्मचरित
कलिका	८३०		
हिप्पी	८३५	८४१	कालचरित मिथ
नकाश	८४५		
इल-मैमून	८५०		

पश्चिमी	ई०	ई०	भारतीय
एरिगेना	८१०-७७		
जहीज	८६९		
“अलवानुस्सफा”	९००		
अस्अरी	८७३-९३५		
किन्दी	८७०		
राजी	९२३		
फाराबी	८७०-९५०		
(फिर्दौसी कवि)	८४०-१०२०	९८४	उदयनाचार्य
मस्कविया	१०३०	१०००	जितारि
(अल्-बेरुनी)	९७३-१०४८	१०००	रत्नकीर्ति
सीना	९८०-१०३७	१०००	जयन्त भट्ट
जिब्रोल	१०२१-७०	१०२५	रत्नाकरशान्ति
गजाली	१०५९-११११		
बाजा	११३८		
(तोमरत)	११४७		
तुर्फल	-११८५	१०८८-११७२	हेमचन्द्र मूरि
रोषद	११२६-११९८,	(११९४	जयचंद राजा)
		११९०	श्रीहर्ष
इब्न-समून	११३५-१२०८	१२००	गणेश

यूरोपीय दार्शनिक—

११२७-१२२५ शाक्य ओमद

[मध्यकाल—

राजर बैंकन	१२१४-९४
तामस् अन्विना	१२२५-७४
द्वितीय फ्रेडरिक,	(११९४-१२५०)
होहेन्सटाफेनका	
राजा	

पश्चिमी	ई०	ई०	भारतीय
रेमोंद लिली	१२२४-१३१५		
पिदारक	१३४-७४		
(इब्न-खल्दून)	१३३२-१४०६		
(ल्योनादो-दा-विन्ची)	१४५२-१५१९		
(कस्तुन्तुनिया तुकोके हाथमे)	१४५३		

आधुनिक काल—

बेकन	१५६१-१६२६		
हॉव्स	१५८८-१६७९		
दे-कार्त	१५९६-१६५०		
(काम्बेल्)	१५९९-१६५८	(१६२८-१६५८ शाहजहाँ)	
स्पिनोजा	१६३२-७७	(१६२७-८० शिवाजी)	
लांक	१६३२-१७०४	(१६५८-१७०७ औरंगजेब)	
लाइब्निट्ज	१६४६-१७१६		
(बार्न्सका-शिरच्छेद)	१६४९		
टॉलैड	१६७०-१७२१		
बर्कले	१६८५-१७५३		
वोल्तेर	१६९४-१७७८	(१७५७-६० क्लाइव)	
हार्टली	१७०४-५७		
ला मेत्रा*	१७०९-५१		
ह्यूम्स*	१७११-७६		
रूसो	१७१२-७८		
हंलवेनियस*	१७१५-७१	(१७७२-८५ वारेन हेटिस्)	
		(१७८६-९३ कार्नवालिस)	

पश्चिमी	ई०	ई०	भारतीय
(नेपोलियन)			
कान्ट	१७२४-१८०४		
(जेनर, चेचक टीका)	१७४९-१८२३		
दो 'लुबास'	१७२३-८९		
कवानिसू*	१७५७-१८०८		
फिस्ते	१७६२-१८१४		
हेगेल	१७७०-१८३१ (१७७४-१८३३ राजा राममोहन राय)		
होलिंग	१७७५-१८८४		
गोपेनहार	१७८८-१८६०		
पुवेरबास	१८०४-७२		
माक्स	१८१८-८३	(१८२४-८३	वयानद)
स्पेन्सर (हर्वर्ट)	१८२०-१९०३		
एन्गल्स	१८२१-९५		
(मेडेल)	१८२२-८४		
(पास्तोर)	१८२२-९७		
बुख्नेर*	१८२४-९९		
मासू	जन्म १८३८		
जेम्स, (विलियम)	१८४२-१९१०		
निट्ज्शे	१८४४-१९००		
ब्राडले	जन्म १८४६		
डर्वी	जन्म १८५९		
बेर्गसाँ	१८५९-१९४१		
व्हाइटहेड	जन्म १८६१		
लेनिन*	१८७०-१९२४		
रसल (बर्टरड)	जन्म १८७२		

परिशिष्ट

४-नाम-सूची

अक्षपाद—(बुद्धिवादी, न्यायकार)	अहरन् बिन्—इकियास्—२६८
६१७, ६२३, ६३४	अष्टाउल्-उल्म—१५१
अक्षवानुस्सक्रा—देखो पवित्रसंघ	आरुणि—(देखो उद्दालक भी)
९४	आरुणि—(गाम्पाविणि की शिष्यता-
अगस्तिन् । सन्त—४३	मे) ४५१, (जैबलि की शिष्यता-
अनकसानोर—११	मे) ४४९, (वाग्गवत्कय से
अकरीकी । ल्बोन्—२६८	संवाद) ४५२, (स्वैतकेतु को
अकलात्तू—१६, (मत) २३५	उपदेस) ४५३
अकलात्तूनी दर्शन । नबीन—, ३७	आर्तमाग—(मृत्पुत्रककपर प्रश्न)
अबू-हाशिम अरबी—८५	४५९
अबू-याकूब किन्दी—१०७	इब्न-सल्तून्—२५४-६३
अब्दुल्मोमिन—१९६	इब्न-यूयून्—९४, २५०
अमोरो—२७६	इबानी—(प्रथम अनुवाद-युग)
अरबी—(अनुवाद) ७४	२६५, (द्वितीय अनुवाद-युग)
अरस्तू—२२, ६१, (समन्वय)	२६६
११७, (अत) २३५	इस्लाम—४७, (मतमेद) ७६,
अलेक्जेंडर हेस्—२७७	(दार्शनिक संप्रदाय) ८०,
अस्लाफ़—८३	(पूर्वी दर्शन) १०६, (वाद-
अश्वरौ—(संप्रदाय) ८६	शास्त्रके प्रवर्तक) ८२
अदवल—४५९	इस्लामो दर्शन—४७, २७७,
असंय—७०४	२८६, (यूरोपमें अन्त) २९०

इस्लामिक पन्थों का समन्वय—

१८४

इस्लामी विश्वविद्यालय—२८६

इस्लामी सिद्धान्त—५९

ईरानी नास्तिकवाद—६६

ईरानी—(भाषा-अनुवाद) ६६

ईश (उपनिषद्)—३९३

ईसाई—(चर्च) २७७, (लातीनी)
२६९

उद्दालक—४४७

उपनिषद्—३९१, ६७१, (चतुर्थ-
काल) ४३३-४३६, (तृतीय-
काल) ४१७-४३१, (द्वितीय-
काल) ४१२-४१४, (प्रधानको
मूलकारण नहीं मानती) ६६७,
(प्रमुख दार्शनिक) ४४२-
४८०, (प्रश्न) ४१७,
(प्राचीनतम) ३९३-४११,
(संक्षेप) ३९२

उपमान—(प्रमाण) ६२८

उमय्या—(शासक) १८८

एनीकुर—३१

एम्पेदोकल्—११

एरिगेना—२७५

ऐतरेय—४१२

.

कणाद—५८१, (परमाणुवाद)

५८१

कपिल—५४२

करामो—(संप्रदाय) ८६

कात्यायन। प्रकृष—(नित्यपदार्थ-
वादी) ४९२

कार्ल-मार्क्स—३५२-६१

काश्यप। पूर्ण—(अक्रियावाद)
४९१

किन्दा। अबू-याकूब, १०७-११२

कुरान—(अनादि नहीं साबि) ८२

(एकमात्र प्रमाण) ८८, (का
स्थान) ९९, (को लाक्षणिक
व्याख्या) १७६

केन उपनिषद्—४१९

केगकंबल। अजित—, (भौतिक-
वादी) ४८७

कोपे/तिक—४३३

कोपे/तिकेय। कहोल—, (सर्वात-
रात्मा) ४६२

क्रिमांती—२८८

क्सेनोफोन—७

खजाली—१३९-१८७ (खडन)

२२५, (उत्तराधिकारी) १८७

गार्गी—(ब्रह्मलोक और अक्षर)
४६३

गोशाल। मस्त्रलि—, (अकर्मण्यता-
वादी) ४८९

- गीडपाद—८०७, ८१३
 गीतम—(देखो उद्दालक)
 गीतमबुद्ध—(अणिक अनात्मवादी)
 ५००, देखो बुद्ध भी।
 आकायण। उवस्ति—, (सर्वातरा-
 त्मापर प्रश्न) ४६१
 आर्वाक—४८५, ५६४
 छान्दोग्य (संक्षेप)—३९१
 जनक—(की सभा) ४५८
 जनक (को उपदेश) ४६८
 जहोड—८५
 जाबाल। सत्यकाम, ४७६
 जिज्ञोल। इन्न—, १९३
 जेनो—(सन्देहवादी) ३२, (एलि-
 यातिक) ८
 जेम्स। विलियम्—३७२
 जैन-दर्शन—५९५, (खडन) ६९८
 जैमिनि—(शब्दवादी) ६०५
 जंबलि। प्रवाहण—, ४४४
 डोलैंड—३०१
 क्षामस अक्विना—२८१
 तिब्बती—(अनुवाद) ७३
 तुफेल। इन्न—, २०३-२०८
 तैत्तिरीय—४१४
 तोहाफनुल्-फ़िलासफा - (दर्शन-
 विध्वसन) २३२
 * * *—३०५
 वन् स्कातस्—२८०
 वाविद्—२७६
 वा-विन्वी। ल्योनादों—, २९७
 दिग्माग—७४०
 देमोक्रिनु—११
 दोमितकन्—(संप्रदाय) २८०
 धर्मकोत्ति—७४२-८०६
 मचिकेता—(यमसमागम) ४२०
 नञ्जाम्—८४
 नागसेन—५४५, ५४८
 नागार्जुन—(शून्यवादी) ५७०
 न्याय—(सूत्रसंक्षेप) ६१९
 निदृश्ये—३४२
 निसिबी—(सिरिया) ६७
 षतजलि—(योगादी) ६४७-६०
 परमेनिद्—७
 पवित्र-सच—९६, (अलवानुत्सफा)
 ९४, (धर्मचर्या) १००, (स्था-
 पना) ९५, (सिद्धान्त) ९७
 पल्लुवी (भाषा अनुवाद)—६६
 पाधरात्र—६९४
 पाशुपत—६९३
 पिथागोर—५
 पिदारक—२९१
 पिरहो—३४
 पदुआ—(विश्वविद्यालय) २८८
 २८८ - -

- पैगम्बर—(लक्षण) ९०
 प्राचावी—(के उत्तराधिकारी) १२४, ११३, १२४, (कृतिया) ११५
 फ्रिस्ते—३३१
 फ्रांसिस्कन—(संप्रदाय) २७७
 फेडरिक—(द्वितीय) २६९
 फ्रेरवाल्। लुद्विग्—, ३४७
 फर्टरंड रसल—३७१
 बाजा। इब्न—, १९७-२०३
 बुल्नेर—३४६
 बुद्ध (गीतम)—५००-५४२
 बुद्धके (पहिलेके दार्शनिक)—४८५
 बृहदारण्यक (संक्षेप)—४०७
 बैरुनी। अल्—, १३९
 बेर्गसा—३६८
 बैकन। राजर्—, २७८
 बीड (-खंडन)—६४३
 बीड-(दर्शन)—५४५-६९९, ५६५-७९
 बीड (संप्रदाय)—५६७
 ब्राह्मण-दर्शन (प्राचीन)—३७९
 भग्नस्। अल्वर्तस—, २८०
 मक्कदक—६४
 मस्कविया। वू-अली—, १२५-१३०
 महावीर (वर्धमान, सर्वज्ञतावादी) —४९४
 मांडूक्य—४३१
 माध्यमिक—७०३
 मातिनी। रेमोंद—, २८५
 मीमांसा—(खंडन) ७९७
 मीमांसाशास्त्र—(प्रयोजन) ६०५
 मीमांसा—(सूत्रसंक्षेप) ६०७
 मुंडक—४२५
 मुहम्मद (पैगम्बर)—४८
 मुहम्मद बिन-तोमरस्—१९४
 मुअज्जर—८५
 मैजी—४३५
 मैत्रेयी (के उपदेश)—४७३
 मोतबला—(संप्रदाय) ८०-८६
 मोतबली—(आचार्य) ८३
 मोहिदीन—(शासक) १९४
 मम—(नचिकेता से समागम) ४२०
 यहूदी—(इब्रानी) २६४, (दार्शनिक) २५०, (दूसरे दार्शनिक) १९३
 याज्ञवल्क्य—४५७-७५
 युकेन्—३६७
 युनिक—(तत्त्व-जिज्ञासु) ४
 युसुफ इब्न-यहया—२५२
 यूनानों दर्शन—३-४३, ५८१, ६३७, (अन्त) २९, (अरबी अनुवाद) ६९, ७४; (ईरानी

- अनुवाद) ६६, (सुरियानी
अनुवाद), ६७ (प्रवास) ६४,
(मध्याह्न) १४, (अनुवाद)
यूनानी भारतीय दर्शन (समा-
यम) — ५४७
- योन — (खंडन) ६९३, (सूत्रसंक्षेप
६४९
- योगाचार — (खंडन) ७०२, (बीड-
दर्शन) ५७९, (भूमि) ७०७-
७१६
- राजो। अजीबुद्दीन — ९१
- राधाकृष्णन् — ५३०
- रैन्व। सधुत्वा — ४८०
- रोड। इन्न्, २०८-२५१
- रोसेलिन् — २७७
- साइन्निट्ज — ३०७
- लॉक — ३०३
- लाह्यायनि — (अध्वमेधपर प्रश्न),
४६०
- लिलि। रेमोद — २८५
- बावरायन् — ६६१, (दार्शनिक-
विचार) ६७३, (को दुनिया)
६८६, (बहुवादो सम्ब-प्रमा-
णक) ६६१, (मत) ६८९
- वेद — ३८०-८९, (नित्य हैं) ६८५
- वेदान्त — (प्रयोगन) ६६५, (सा-
हित्य) ६६२, (सूत्र) ६६४
- वेकटिष्ठपुत। संक्षय — (अनेकान्त-
वाद) ४९३
- वैमात्रिक-दर्शन — (खंडन) ६९९
- वैशेषिक — (खंडन) ६९६, (सूत्र
संक्षेप) ५८३, ७८५
- खंडराचार्य — ८०८, ८१४-२०
- खाकल्य — (देवों को प्रतिष्ठापर
प्रवृत्ति) ४६५
- खोपनहार — ३३९-४१
- खोलाखर — ४३६
- खैर्य — (खंडन) ६९१, (दर्शन)
७९४
- सीमा। बु-अली —, १३०
- मुक्ता — १४-१६
- सुरियानी (अनुवाद) — ६६
- सूफ़ीपथ — (नेता) १०२
- सूफ़ी — (संप्रदाय) १०१, (सिद्धांत)
१०३
- सोफ़ीबाथ — १३
- सोरबोन् — २८६
- सीमान्तिक-दर्शन (खंडन) —
७०२
- स्कोलास्तिक — २७३
- स्तोइक — ३१
- स्विनोबा — ३०१
- स्वेन — (धार्मिक अवस्था) १८८
(सामाजिक अवस्था) १८८

(दार्शनिक) १९७	हईकी कथा—२०५
स्पेनिश दर्शन—१९२, (यहूदी)	हॉब्स—२९९
१९२	हेगेल—३३३-३९
स्पेन्सर—३४५	हेराक्लितु—८
हरानके साबी—६९	ह्लादट्हेड—३६५

परिशिष्ट

५-शब्द सूची

अकथनीय—(बुद्धके अव्याकृत)	त्मवाद भी) ।
५२९	अन्-ईश्वरवाद—(देखा अनीश्वर-
अग्रवाद—७३७	वाद) ।
अजीव—५९९	अन्-उभयवाद—३६८
अजेयतावाद—३४५	अन्तराभव—७२४
अद्वैत—४०६	अन्तर्यामि—४६७
अद्वैतवाद—६	अन्तस्तमवाद (वातिनी)—७९
अवमं—५९९	अन्तानन्तिकवाद—७३६
अधिकारी-भेद—(उपदेशमे) १३८	अपवर्ग (मुक्ति)—६३५
अनात्म-अभौतिकवादी (बौद्ध)—	अरीरुषेयता-सङ्ग—७९८
५६५	अकलातुं (समन्वय)—११७
अनात्मवाद—५१८	अभाव—५९२, ६४५
अनित्यवाद—७२५	अभिव्यक्तिवाद—७३२
अनीश्वरवाद—५२२, ५६४, ६०३	अ-भौतिकवाद—५२०
अनुमान (प्रमाण)—७३०, (की	अमराविक्षेपवाद—७३६
आवश्यकता) ७७३, (के भेद)	अर्थवाद—६१२
७७४, (प्रमाण) ६२७, ७७२	अवयवी—६३९, (सङ्ग) ७९२
(-लक्षण) ७७३	अविद्या—८१७
अनेकान्तवाद (अनं)—(दर्शन)	असत्—७१८
५९५, (सङ्ग) ८०५	अस्तिकाय (पाँच)—५९७
अन्-आत्मवाद—५५० (देखो अना-	अमित्व—१०१९

अहेतुवाद—(खंडन) ८०४

आकाश—६००

आचार—(शास्त्र) १२२, (शास्त्र)

१२८

आचार्य—४०३

आचार्य-उपदेश—(उपनिषद्)

४१६

आचार (ठीक)—५०७

आत्मवाद—५८१, ७८०

आत्मा—३३२, ३३८, ३८८, ४३६

४७०, ५९१, ६३२, (अणु)

६७७, (जीव) ४२३, (नहीं)

३७४

आप्तागम—७३१

आर्यसंस्थ—(चार) ५०४

आर्य-विज्ञान—७२०

आश्रित—(एक दूसरेपर) ७७५

आसन—६६०

आश्रय—६००

इतिहास (साइन्स)—२६०

इन्द्रिय—१११, (प्रत्यक्ष) ७६७,

(विज्ञान-प्राप्त) ७२०

ईस्लाम—(पूर्वी दार्शनिक) १०६

ईस्लामी दार्शनिक (यूरोपमें)—

२९०

ईस्वर—१०९, १११, १३५, ३२५

३३३, ३३८, ३६६, ३७०,

३८६, ४३७, ५९४, ६३३,

६५३, (खंडन) ७८३, (अद्वैत

तत्त्व) ११८, (कार्यकारणवाद)

१६४, (तन्मयता) १०४,

(निर्गुण) ७९, ८१; (ब्रह्म)

९९, (भलाईका स्त्रोत) ८०,

(सर्वनियममुक्त) ८८, (को

सीमित सर्वशक्तिमत्ता) ८१,

(-खंडन) ३५, (चमत्कार)

८१, (-वाद) १६६, ३६५

अच्छेदवाद—७३६

उत्पत्ति—७२४

उदाहरण—७२८

उपनिषद्—(काल) ३९१, (सम-

न्वय) ६६५

उपादान-स्कन्ध—(प्राप्त) ५०४

उपासना—६८३

एकान्त-चिन्तन—१०४

“एकान्तता-उपाय”—२०३ (संक्षेप)

ओम्—४३१

कबोलाशाही आदर्श—१८१

कथामत (पुनरुज्जीवन)—१७१

कर्म—६८०, ६८२, (ठाक-) ५०७,

(पुनर्जन्म) ५५३

कर्मकाण्ड (त्रिरोष)—४२५

कर्मफल—६३५

कर्त्ता—६७८

- कर्तृत्ववाद—७३५ (देखो ईश्वर (नित्यता-उत्पत्ति) सलत प्रश्न) ९८, (बहुका शरीर) ६७०
- मी)।
- कारणसमूहवाद—(बीड) ७६४ जनतंत्रवाद—५०९
- कार्यकारण-नियम अटल—२२८ जप—१०४
- कार्यकारण-नियमसे इन्कार—८७ जाति—(सायाग्य) ११७
- काल—५९०, ६४१ जीव—९२, ९९, १३५, २३३, ४३७, ४३८, ५९७, ५९८, ६५०, ६७७, ८१७, (-अन्तर्हित समता) ११०, (-ईश्वर-प्रकृति वाद) १३४, ४३७; (कर्ममें स्वतंत्र) ८०, (कार्य-समता) ११०, (क्रिया) १११, (का ईश्वरसे समागम) १२०, (को अवस्थाएँ) ६७९ (के पास, बहु का शरीर) ६७०, (मानव)- ९९
- ७५९
- गति—(सब कुछ) २३३ जीविका (ठोक)-५०७
- गुण—५८२, ५८७, ७८६ ज्ञान—३७३, ५९४, ३९६, ३१०, ४२८, ६०२, (-उद्गम) १११, १२०; (=बुद्धिगम्य) २०१
- गुप्ति—६०१ (ठोक-) ५०६
- गुरु—४२७ ज्ञेय विषय—७१८
- गुरुवाद—४४२ ज्योतिष। फलित—, (मे अवि- १२१
- चक्षु-विज्ञान—७२१ समत्कार। दिव्य—, ९० कथानवाद—६६
- चमत्कार। दिव्य—, ९० लक्ष्म—३०३, ३६८, ५९७, ६१४, (नी) ६०२, (सात) ६००
- चारित्र्य—६०२
- चित्त (=मन)—६५१
- चित्त—(वृत्तिर्मा) ६५१
- चेतना—३७०, ५६४, ६७७, ७५७
- क्युति—(मृत्यु) ७२३
- अगत—१०९, ६७६, (मिथ्या) ८१८, (अनादि नहीं) २३८, (अनादि नहीं सादि) ८१, (आदिअन्तरहित) २३०, (उत्पत्ति) ९८, (-जीवन) १०९,

तत्त्वज्ञान—६३६
 तत्त्व-विचार—१०९
 तर्क—११७, (ज्ञानप्राप्तिका उपाय
 नहीं) २५९
 तीर्थंकर सर्वज्ञ—४९५
 तृष्णावाद—(शोषनहार) ३४०
 त्रैतवाद—४२८
 दर्शन—(अन्-ऋषिप्रोक्त) ६९३,
 (ईश्वरवादी) ६९३, (ऋषि-
 प्रोक्त-) ६९१, (का प्रयो-
 जन) ३३४, (चरम-विकास,
 भारतीय-) ७०४, (तत्त्व सभी
 त्याग्य नहीं) १६१, (प्रधान)
 ९७, (बीस सिद्धान्त) १६२
 (मध्यमार्गी) ९४, (विचार)
 ५१२, (सघर्ष, यूरोपमें) २७३,
 (स्पेनिश यहूदी-) १९२
 दहर—३९८
 दान-पुण्य—(प्रसिद्धिके लिए) १९६
 दार्शनिक—(बुद्धके बाद के) ५४२
 दिशा—५९१
 दुःख-विनाश—५०५, (-मार्ग)
 ५०६, (-मार्गका त्रुटिया) ५११
 दुःख-सत्य—५०४
 दृष्टि—(ठाक-) ५०६
 देवयान—४०५
 द्रव्य—५८२, ५८७, ५९०, ७३८,

७८६
 द्वन्द्ववाद—३३७, ३५७
 द्वैतवाद—८, २८४, ३०३, ३७२,
 ३७५
 धर्म—३२६, ५८५, ५९६, (मज-
 ह्व) १३०, (अविकारभेद)
 १७६ (-दर्शन-समन्वय) २२९
 धर्मवाद (दार्शनिक)—२०४
 धर्माचार—३९७
 धारणा—६६१
 ध्यान—४२५, ४२७, ६६१
 नक्ष्म (=विज्ञान =बुद्धि)-११०
 नाम—(=विज्ञान) ५५७
 नाश—७६१
 नास्तिकवाद—७३७
 नास्तित्व—७१९
 नित्य—६७७, (आत्मा नहीं),
 ७८१ (-आत्मा बुद्धिपोकी
 जड) ७८२, (तत्त्व, पांच)
 ९२
 नित्यता—५९३
 नित्यवाद—७७९, (देखो शास्त्रवत-
 वाद भी) ।
 नित्यवादो—(सामान्यरूप) ७७९
 निद्रा—६५२
 नियम—६६०
 निजंर—६०१

निर्वाण—५३४, ५५७	प्रमाण—५९३, ६२४, ६५२,
नैराश्य-नैराश्य—५६५	(अन्व=) ६१४, (दो) ७७४
पदार्थ—५८६, (जैन आठ, नौ)	७७३, (पर-विचार) ७६५
९८	(प्रत्यक्ष-) ७६७, (उपमान)
परमतत्त्व—(द्वन्द्वात्मक) ३३५	६२८, (संस्था) ७६६
परम विज्ञान (=ब्रह्म-प्राप्ति का	प्रमेय—६३१
उपाय) २४४	प्रबल—(ठोक-) ५०७
परमाणु—७३९	प्रयोगवाद—२५८
परमाणुवाद—५८२, ६४१	पाप—६०२
परमार्थसत्—७६०	पाप-पुण्य—१२८
परलोक—६३४	प्राणायाम—६६०
परिवर्तन—६५५	पितृयान—४०५
परिस्थिति—(और मनुष्य) २४५	पुण्य—६०२
पवित्रसंघ—९४, १००, (-ग्रन्था	पुद्गल (=भौतिक तत्व)—६००
बलो) ९६	पुनर्जन्म—४०३, ६३४, ६८०
प्रकृति—२३२, ४३७, (प्रकृति-	पैगम्बर-वाद—१७४
जीव-ईश्वर) १९९	क्रिका (=धर्ममीमांसक)—७६
“प्रच्छन्न-बौद्ध”—(संकर) ८२०	बच्चोंका निर्माण—१५८
प्रज्ञान—(ब्रह्म) ४१३	बन्ध—६००
प्रतिज्ञा—७२८	बुद्धकालीन दर्शन—४८५
प्रतीत्यसमुत्पाद—५१४, ७२५	बुद्ध-दर्शन—(तत्कालीन समाज-
प्रत्यक्ष—(प्रमाण) ६२६, ७२९,	व्यवस्था) ५३५
(आमास) ७७१	बुद्धि—(आत्मानुभूति) २०५,
प्रत्यभिज्ञा—७९८	(दर्शन) १७७
प्रत्याहार—६६०	बुद्धिवाद—५, १०९, ३३२, (द्वैत-
प्रधान—६५४	वाद) ३०३
प्रभाववाद—३७३	ब्रह्म—३९८, ४०९ (प्रज्ञान)

- ४१३, ४१४, ४२२, ४२६, (जीव, उलका ग्रहेषु) ११०
 ४३१, ४३३, ४३९, ४७०, मानस (-प्रत्यक्ष) — ७६८
 (सृष्टिकर्ता) ४१६, ६७३, माया — ८१६
 ६७५, ८१६, (-अक्ष) ६७८ मिथुनवाद — (=जोड़ा-वाद) ४१७
 ब्रह्मलोक आनन्द — ४७२ मिथ्या ज्ञान — ५९४
 ब्रह्मवाद — (धारीरिक-) ९१, मिथ्या विश्वास — ५६५
 (स्तोत्रकीका) ३१ मुकाशका — (योजनप्रत्यक्ष) १०४
 ब्रह्मविद्या — ६८१ मुक्त — ५९९, (का जीवन) ६८४
 भक्ति — ४२७ मुक्तावस्था — ४१९
 भावना — ६०३ मुक्ति — २०३, ४२९, ४४०, ८२०,
 भूमा — ३९८ ६३५, (-भावना) ४२४, ६०२,
 भौतिक — ४००, (जगत्) ६५४, ४२६, ६३६, ६८१, (अभितान
 (तत्त्व) ३७०, (तत्त्व) ७५७, यात्रा) ६८३, (परलोक) ४०१
 (वाद) ३७२, वाद (अनारम्भ-) मोक्ष — ६०२
 ५६४ धर्म — ६६०
 भौतिकवाद — (-एपीकुरीय) ३०, योग — ४४१, ६५४ (-तत्त्व),
 (मन) ३६१ (का प्रयोजन) ६५८, (-साधन)
 मन — १११, ३०४, ३६१, ४००, ६६०
 ५९१, ६३१, ७७५, योग-प्रत्यक्ष — ७७०, (मुकाशका)
 (उत्पत्ति) ७२३, (का स्वल्प) १०४
 ७७८, (भ्रुति) ७२३, रहस्यवाद-वस्तुवाद — १०६
 (=विज्ञान) ७२२, (सरोर राजतन्त्र — १७९
 नहीं) ७७६ रूप — ५०४, ५५७, ७३८
 मनोज्ञ — १०४ (उपासुजय) रोश्नका विज्ञान — (नक्षत्रवाद)
 महान् पुष्पोंकी जाति — ३४३ २३९
 मार्क्सका दर्शन-विकास — ३५३ वर्षसमर्पण — (प्रतिष्ठावाद) ६८७
 मानव — (आत्मिक-विकास) २०० वचन — (ठीक-) ५०७

अस्तुवाद-रहस्यवाद—१०६

१३४

वाद—(अधिकरण) ७२७,

वेद—६१०

(-अधिष्ठान) ७२८, (-अल-

वेदना—५०५, ७३९

कार) ७३१, (-निग्रह) ७३१,

वैराग्य—४३५

(-नि सरण) ७३१

वैकृत्य—७२९

विकल्प—६५२

शब्द-प्रमाण—६२९, (खडन)

विचारक (स्वतन्त्र-)-४८३

७९८, (स्वत) ८१६, (नही)

विचारस्वातन्त्र्य—५३३

८०३

विज्ञान—५०५- ७३९, (इन्द्रिय-)

शरीर—९२, १३५, २८४, ७७५

२३७, (एकमात्र तत्त्व) ७५७,

शारीरिक कर्म—(प्रधानता) ४९५

(कर्मा परम-) २४२, (- ना-

शारीरिक तपस्या—४९६

तिक) २३७, (परम विज्ञानमें

शास्वतवाद—(नित्यवाद) ७७९,

समागम) २४१, (प्रथम-)

७३४

११०

शुद्धिवाद—७३७

विज्ञानवाद—११२, ३३१, (खडन)

सूद्रोपर अत्याचार—६८५

६४६, ६५६, ७२०, ७५६,

शून्यता—५७१

(अद्वैत) ३०१, (-आलोचना)

शून्यवाद—(खडन) ६४६, (नाया-

३५९

जुनका) ५७०

विधि—६१२

शैववाद—४३९

विन्दुवाद—(देश, काल और गति में

अज्ञा—६०२

विच्छिन्न-)- ८९

अज्ञातत्व—३३१

विपर्यय—६५२

ओत्र—७२१

विराम—१०४

सत्—७१८

विशेष—५८२, ५९०

सत्ता—११८

विश्वका विकास—९३, (अद्वैत

सत्य और भ्रम—३३९

तत्त्व) ११९

सदाचार—(साधारण-) १५४

विज्ञानास, मिथ्या—, (-विरोध)—

४२४, ५८५

५४

सद्वाद—(भूतभविष्य-) ७३३,	२४६
(हेतुफल-) ७३२	“हलूल”वादी—(पुराने शिखा) ७८
सन्देहवाद—३४	हान—(=दुःख) ६५८, (से
समवाय—५९०	छूटना) ६५९, (से छूटनेका
समाज—(परिस्थिति) ७५३,	उपाय) ६५९
(महत्त्व) १२९	हिंसा (-धर्मवाद)—७३६
समाधि—६६१, (ठीक-) ५०७	हेगेल-दर्शन—३३३, (की कमजो-
५०८	रियाँ) ३३९
समिति—६०१	हेतु—७२८
सर्वज्ञता—गलत ५३४	हेतु-धर्म—७७४
साधन—(आठ) ७२८	हेतुवाद—(पूर्वकृत-) ७३५
साधनवाक्य—(पाँच अवयव) ६४२	हेतुविद्या—७२६
सामान्य—५८२, ५८९, खडन	हेय—६५९
७८८, (=जाति) ११६	संज्ञा—५०५
सारूप्य—७२८	सवर—६०१, (चातुर्याम-) ४९५
मुप्तावस्था—४००	ससारी—५९९
मुष्पति—४७०	संस्कार—५०५, ७३९
सूफी—(योग-) १०४, (शब्द) १०१	स्कंध—७३८, (उपादान-) ५०४
सूफीवाद—१७३	स्त्रीस्वतंत्रता—२४९
सृष्टि—३९९, ४१०, ४१२, ४१८	स्थिति—३६९
४२९, ४४०	स्मृति—६५२, (ठीक-) ५०८
संकल्प—२४५, (ठीक-) ५०७	स्वप्न—४१८
संकल्पोत्पादक—(बाहरी कारण)	स्वसंवेदन—(-प्रत्यक्ष) ७६९

